VOLUMEN 57 FASCICULUS I 1991

ISSN 0030-5375

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7

ROMA

1991

SIGLA

Sigla	
AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957^{3})
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum,* Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum,* Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973^{3})
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium . . .* I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka,* I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965^{33})
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL^{2}	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem,* Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730^{2} repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^{2})
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957^{2} ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις*, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

JOSEPH A. MUNITIZ, S.J.

Joseph Gill, S.J.
(8 IX 1901-15 X 1989)

Fr Gill's links with the Pontifical Oriental Institute seem to have been forged in the Summer of 1934, while he was on supply in St Walburg's Preston, immediately after finishing his theology course: 'I got a letter from Rome welcoming me to the staff of the Oriental Institute, which I had never heard of before. Nor had I heard a word from the Provincial, Fr Henry Keane, So I wrote to him to ask about it, and stressed that my knowledge of Greek was minimal. He replied that it would be all right, as he understood that the standards in Rome were very low!'(1)

The remote preparation for this appointment began while he was a boy at Leeds Catholic College (run by the Jesuits), where he studied Latin and Greek, though on joining the Society of Jesus (7 IX 1918) he admitted, 'I can read Latin, but though I have studied Greek, I don't think I could read it, to be understood or at all fluently'(2). He resumed the study of Greek in 1920 and matriculated at London University, taking the Intermediate examination in 1921, and then fitting in the studies necessary for a B.A. (external pass degree in five subjects) while also studying the first two years of the Jesuit philosophy course (1923-25). His third year (1925-26) was spent at the Gregorian in Rome, his first contact with that city, and brought him a Ph. D. During theology (1929-33) he studied a little more New Testament Greek with Fr Cuthbert Lattey, but had few illusions as to his knowledge of the Greek language. Once appointed to the Orientale, he decided to begin with the study of Modern Greek and went off to Athens (1934-36), where he taught himself

(1) Interview with John Coventry for *Letters and Notices* (private publ., British Jesuits) 89 (1988), pp. 375-381. An obituary appeared in the 1990 vol., pp. 54-61.

(2) 'Little Life', Gill papers, Brit. Prov. Archives.

both demotic and katharevousa. He returned to London (passing through the Orientale for the first time) in 1936, and read for the BA Honours course in Latin and Greek, benefitting from the inspired teaching of Norman Baynes and beginning a life-long friendship. A fellow student in those years was Joan Hussey, later Professor Hussey, who became another faithful friend. Throughout all these years Gill had given constant signs of the sharp intuition and tenacity that were to prove formidable assets in his life as a scholar.

Between them Gill and Baynes had agreed that he write a Ph.D. thesis on 'the development of the Greek language in the first eight centuries, as judged by hagiographical writings', and when Gill returned to the Orientale and began teaching Greek in 1938, he dutifully began work 'on this appalling thesis which I had chosen: it was very dull'(3). Excitement was soon to be provided. Gill happened to be in England when war broke out, but he made his way back to Rome for the start of the academic year, and in 1940 published his first scholarly article, a spin-off from his doctoral work(4). In the same year, the General sent him back to England with the mission to spread news about the persecution of the Catholic Church in the Third Reich, which Gill did in collaboration with the Ministry of Information. There followed a bewildering succession of locations: teaching classics in Preston and supervising the games for the boys ('the first XI didn't win many matches'), joining the R.A.F. in London as a war chaplain in November, and sailing round the Cape, so that he found himself back in Greece in 1941(5). Then six months of hair-raising adventures on the mainland and in Crete before the British forces withdrew to Egypt. Later Gill served on various home bases, being sent out to Germany only after the end of the war, 'when things were very fluid and I didn't manage to learn any German' (a constant regret to him). He was demobbed in September 1946 and returned to the Orientale in October to pick up the shattered remnants of his academic career after six years absence.

(3) Interview, quoted above (note 1).

(4) *The Life of Stephen the Younger by Stephen the Deacon: Debts and Loans*, OCP 6 (1940), pp. 114-139.

(5) J. Gill, *Six Months in the Life of an Amateur Chaplain*, *Letters and Notices* 87 (1985), pp. 9-20.

It was the project launched by Fr Georg Hofmann († 1956) to publish a critical editon of the Acts of the Concil of Florence that proved to be the life-line and life-work of Joseph Gill at this crucial stage. As he later said, 'all the work I had done for a Ph.D. thesis had just got lost. I had left it in my room in 1940 and it had disappeared'(6). With some reluctance Gill agreed to write a preliminary survey of the different editions of the Council's decrees(7), and began to collate the 33 manuscripts of the Acta. An analysis of the relationship between these manuscripts became the subject of his London Ph.D. thesis (1948). In 1953 he published the Acta with a Latin translation in two volumes(8). He followed this up with his history of the Council(9), which was an unexpected success — to Fr Gill's great delight. He continued his researches into different aspects of the Council, publishing some thirty articles(10), editing another fascicule in the Orientale's Concilium Florentinum project(11), and also wrote two full-length books, one(12) on Eugenius IV and the

(6) Interview, quoted above.

(7) J. GILL, *The Printed Editions of the Practica of the Council of Florence*, OCP 13 (1947), pp. 486-494.

(8) J. GILL (ed.), *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, Rome 1953. These two volumes form Vol. V of the series *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores*, which would eventually consist of 11 Volumina (several having more than one fascicule). For a description of the whole project, cf. J. GILL, *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores. An Ambitious Project Accomplished*, OCP 43 (1977), pp. 5-17.

(9) J. GILL, *The Council of Florence*, Cambridge University Press, 1959.

(10) His original articles, from this period and later, are to be found scattered in most of the standard Byzantine specialized reviews, and in various Festschrift volumes (e.g. Franz Dölger, J. Karayannopoulos) and volumes of essays. Many were conveniently collected into the two collections. *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford: Basil Blackwell, 1964, and *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)*, London: Variorum Reprints, 1979. From his Roman period, one important (and disputed) article not connected with the the Council of Florence was *St Theodore the Studite against the Papacy?*, published in *Byzantinische Forschungen* 1 (1966), pp. 115-123. Gill's interest in Theodore appears later in *An Unpublished Letter of St Theodore the Studite*, OCP 34 (1968), pp. 62-69.

(11) J. GILL (ed.), *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae* (= Concilum Florentinum Documenta et scriptores, Vol. VIII, fasc. I), Rome 1964.

(12) J. GILL, *Eugenius IV: Pope of Christian Union* (= Vol. 1, *The Popes*

other a more general survey of the Constance-Basle-Florence constellation of Councils([13]).

During the twenty years that Gill was in Rome, his teaching work gradually expanded to include courses in England (at Heythrop College, then in Oxfordshire). In Rome the subject matter covered not only Byzantine church history but also (at the Gregorian) Anglican theology([14]). He would return regularly in the summers to Cambridge, to help on a parish, and also gave one retreat each year. His dream was to retire to parish or retreat work, but this was not to be. While in Rome he was regular confessor at the Beda and the Scots College. The duties of administration at the Orientale, where he had been Secretary since 1948 and also Editor (for a while) of the *Orientalia Christiana*, eventually involved his taking over as Rector (in 1962), just as the Second Vatican Council was beginning. Gill always regarded his academic duties to be paramount, and deliberately avoided fund-raising activities. However the influx of so many personalities, several from the Oriental Churches, required allotting a considerable proportion of his time to public relations. In 1967 he was happy to hand over to a younger man and take a long-awaited sabbatical visit to Southern Rhodesia (later Zimbabwe) where he also lectured and gave retreats.

His final active years were spent in Oxford (1969-80), where he became a member of Campion Hall and lectured regularly in the Modern History Faculty. By this time he was somewhat tired of the Council of Florence label, and ventured into earlier areas of Byzantine Church history, nearly all of them connected with problems of the relations between the Christian Churches of East and West([15]).

---

through History, ed. Raymond H. SCHMANDT), London: Burns and Oates, 1961.

([13]) J. GILL, *Constance et Bâle-Florence* (= Vol. 9, Histoire des Conciles Oecuméniques, publiée sous la direction de Gervais DUMEIGE), Paris: Éditions de l'Orante, 1965. The English original was never published.

([14]) In fact the first book he ever published was the Italian translation of a short account (120 pages) of Anglicanism.

([15]) About ten of the articles collected in his Variorum volume (*Church Union: Rome and Byzantium [1204-1453]*, see note 10 above) deal with topics not connected with Florence. A belated tribute to Gill's 80th Birthday appeared in *Byzantinische Forschungen* 10 (1985), where two articles of his own are included, *Venice, Genoa and Byzantium*, and *Matrons and Brides of Fourteenth Century Byzantium*, pp. 39-56, 57-73.

He was writing his historical survey on Byzantine-Papal relations(16), an ambitious book covering two centuries. When in his seventies he also undertook one lecture tour in the States, his first contact with the American continent.

On retiring (1980) to the Novitiate in Harborne, Birmingham, he put aside his Byzantine work, though continuing to teach Greek to the novices and always glad to hear from former colleagues. He was delighted to be created an honorary member of Birmingham University's Centre for Byzantine Studies. He was still working steadily with his pen and translated from the Italian a couple of important books(17). Although very frail, he remained alert almost to the end, showing a surprising breadth of interest and a spiritual maturity that won the admiration of the Archbishop of Birmingham, who chose him as his spiritual father and presided at his funeral.

There can be little doubt that Gill's reputation as a scholar rests on the meticulous editorial work shown in his edition of the acts of the Council of Florence. But it would be unjust to limit his achievement to that of an editor of texts. His articles were constantly original, well researched and probing ('The Cost of the Council of Florence' being a classic example)(18). There was a pugnacious aspect to his character that narrowed perhaps the breadth of his vision: some would attribute this to his Yorkshire mining roots, but one should not forget that he had lost his oldest brother in the First World War and his own war experiences had brought him face to face with death at an impressionable age. In his writings he took great pains to achieve a balance and objectivity that would do justice to his subject, and in his devotion to the Roman Church he was prepared to make great sacrifices. His kindness with young Greek students won him devoted admirers, who later in life continued to send him their published works. He later described his years at the Orientale as very happy ones, largely because he found himself able to work with a team of like-minded scholars with a common interest

(16) J. GILL, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1979.

(17) Carlo M. MARTINI, *The Ignatian Exercises in the Light of St John*, Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1981, and the essays, *Sentire cum Ecclesia*, published by the Centrum Ignatianum Spiritualitatis.

(18) First published in OCP then republished in *Personalities of the Council of Florence.*

and a steady output. However his driving force was his Jesuit vocation, which he discovered when a boy of sixteen, and clung to with the tenacity of a true Yorkshireman. This provides the key to understanding both the man and his work, and the Oriental Institute was fortunate to have had both at its service for so many years.

Campion Hall, Oxford Joseph A. MUNITIZ, S.J.

VITTORIO PERI

Le storie della Chiesa e il recupero della prospettiva ecumenica

A PROPOSITO DI UN'OPERA RECENTE

Invasioni barbariche oppure *Völkerwanderungen*? La storiografia europea ha riservato al medesimo fenomeno tanto l'una quanto l'altra espressione. Entrambe tradiscono, alla loro origine, un approccio preconcetto e diverso, l'uno negativo e l'altro tendenzialmente positivo, nell'analisi e nell'interpretazione dei medesimi eventi.

La storia della Chiesa, considerata nel suo svolgimento unitario, ha facilmente risentito di pre-giudizi analoghi. Per essere unilaterali, essi finiscono col rivelarsi riduttivi e svianti ai fini di una conoscenza più profonda e più adeguata della realtà ecclesiale.

L'Occidente cristiano, nella cultura autocentrica che ha finora espresso, si è dimostrato per lo più incline a trattare la storia della Chiesa come fenomeno complessivo, realizzato con modalità diverse nello spazio e nel tempo. Ciononostante, quasi fatalmente, la storia delle Chiese orientali vi è stata quasi sempre presentata in un modo marginale e subordinato. Almeno di fatto, nei principali manuali, essa appare intesa come funzione secondaria, e in certo senso anomala, dello sviluppo storico della Chiesa occidentale. Ne è derivata una visione distorta ed un'insufficiente conoscenza reciproca dell'evoluzione originale delle singole Chiese nei secoli e, di conseguenza, anche una loro inadeguata considerazione organica. Soprattutto ne è nata una diversità, in alcuni casi antitetica, nella valutazione teologica degli stessi comportamenti e degli stessi avvenimenti.

Dal canto suo, la cultura cristiana orientale ha volentieri sacrificato la considerazione degli aspetti propriamente contingenti ed evolutivi della vita della Chiesa nel tempo a quelli permanenti ed immutabili della sua costituzione divina. Un tipo di teologia metafisica ed astratta ne è risultato privilegiato rispetto ad un modo più pragmatico e concreto di valutare teoricamente la storia degli uomini e quella della Salvezza in tutte le loro misteriose implicazioni, rivelate

dalla fede. L'ecclesiologia ne uscì connotata in modo evidente dall'attenzione prioritaria attribuita alla natura «logica» della seconda Persona della Trinità rispetto al suo farsi carne e al suo porre la propria tenda in mezzo alla storia degli uomini, incarnandosi nel seno di Maria per opera dello Spirito Santo. In tal modo Egli condivise radicalmente la condizione umana in tutti i suoi aspetti, anche fisici sensibili e precari, cioè concreti e storici.

Inoltre i pochi manuali più generali e propriamente storici, che hanno finora descritto le vicende ecclesiastiche dell'Oriente, si sono per lo più limitati a quelle concernenti una singola Chiesa nazionale.

Anche più raramente avviene di trovare sottolineata, per la Chiesa nel suo insieme, la sostanziale legittimità cristiana del processo di differenziazione delle consuetudini liturgiche e la fisiologia cristiana del pluralismo delle formulazioni teologiche, finché esse restano coerenti ed omogenee, nello Spirito che suscita la vita, alla Tradizione apostolica. Non ogni novità, nè ogni diversità, rispetto alle origini, contrastano necessariamente con l'integrità della Rivelazione. Il chicco di senape, che scompare e muore nella terra, si sviluppa in pianta lussureggiante, sulla quale trovano rifugio gli uccelli del cielo. Il lievito, che si disperde nella pasta, fa crescere il pane, nutrimento quotidiano degli uomini(1).

La Chiesa nella storia: già il titolo che il p. John Meyendorff, decano del Seminario Teologico ortodosso di St Vladimir di New York, ha scelto per il nuovo manuale di storia della Chiesa(2), previsto in sei volumi, ne enuncia programmaticamente il principale intento. L'Autore dichiara in apertura del volume quali sono il suo proposito e la sua speranza: «raggiungere un equilibrio più giusto di quello che di solito si può trovare nei manuali di storia della Chiesa fra la visione occidentale ed orientale del passato storico»(3).

(1) Considerazioni di questo genere ispiravano un saggio, accompagnato da un'antologia di testi ed apparso nel 1981: V. Peri, *La 'Grande Chiesa' bizantina. L'ambito ecclesiale d'Ortodossia* (= Dipartimento di Scienze Religiose, 16), Queriniana, Brescia 1981, 436 pp.; il tentativo era quello di delineare, in modo iniziale e sommario, l'autonoma fisionomia storica e spirituale della Chiesa bizantina.

(2) J. Meyendorff, *Imperial Unity and Christians Divisions. The Church 450-680 A.D.* (= The Church in History, 2), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (New York) 1989, XV + 402 pp., 30 tavv. ed una carta.

(3) Meyendorff, *Imperial Unity*, 1.

Il secondo volume della serie, che è anche il primo finora apparso, affronta il periodo che va dal 450 al 680, quello cioè che conobbe l'unità dell'impero e le grandi divisioni fra i raggruppamenti cristiani delle varie regioni. L'opera si presenta come il frutto di tre decenni di ricerche e di insegnamento, svolti in Europa e nel Nordamerica, e si configura come il primo risultato di una loro organica rielaborazione, ultimata nel corso del 1981/82. Si propone di delineare la storia della Chiesa nella prospettiva di un auspicato riequilibrio dell'impostazione metodologica ed interpretativa, che resta fino ad oggi la più consueta.

La storia della Chiesa nei secoli V-VII è conseguentemente esposta come il processo di crescente differenziazione di una realtà spirituale ed organizzativa con caratteri unitari: la Chiesa dell'impero cristiano da Teodosio II ad Eraclio.

Viene descritta l'espansione della cristianità nell'Ovest e nell'Est, dall'Irlanda all'Oceano Indiano, dalla Germania alla Nubia. Il debito contratto con le *Lektsii* di V. V. Bolotov e con l'immensa erudizione della sua opera(4) — pubblicata postuma in russo a Pietroburgo nel 1918, così da essere ben poco nota in Occidente — è cordialmente confessato dal Meyendorff, che d'altronde s'iscrive criticamente da maestro nella moderna storiografia occidentale, da L. Duchesne a F. Dvornik.

L'affermarsi inevitabile di un pluralismo culturale suscitò sfide e risposte diverse alla necessità, da tutti professata nel simbolo, di garantire l'unità, anche visibile, della Chiesa voluta da Cristo. Si moltiplicarono tensioni e crisi regionali, nelle comunicazioni e nelle relazioni politiche. L'Autore le descrive nel loro succedersi e mostra come il loro esito sia stato il graduale differenziarsi sia nelle strutture ecclesiastiche di vertice che nei sistemi teologici dominanti all'interno di ciascuna di esse.

I casi più significativi per l'ecclesiologia, poiché concernono la possibilità stessa di una effettiva guida, unica e concorde, per tutta la Chiesa «diffusa da un confine all'altro della terra», sono riconducibili a due: la posizione della Chiesa di Roma e del suo vescovo nei confronti di tutte le altre e la natura e le prerogative dell'autorità sinodale dell'episcopato, iscritta nel carattere collegiale della sua sa-

(4) V. V. Bolotov, *Lektsii po istorii drevnei tserkvi. IV. Istoriya tserkvi v period vselenskikh soborov. 3. Istoriya bogoslovskoi mysli*, Petrograd 1918.

cramentalità e distribuita a vari livelli concentrici, concatenati tra loro, in ciascuna istanza, dalla responsabilità personale di un *protos*. L'unità di base di tale struttura resta quella di una Chiesa locale, stretta in modo unanime intorno al suo vescovo nella celebrazione dell'eucaristia. È altrettanto vero che la concreta vita storica della Chiesa non ha mai potuto registrare il caso di una singola Chiesa episcopale locale completamente conclusa in se stessa, sussistente cioè in modo spontaneo ed autosufficiente al di fuori dell'impianto apostolico e della sua solidale continuità.

L'opera del Meyendorff non evita tali annose e discusse questioni, ma piuttosto si prefigge di iscriverle nel concreto contesto storico, che ha favorito e determinato lo sviluppo delle strutture ecclesiastiche. Di tempo in tempo, tali strutture esprimono l'autorità sacra della Chiesa e permettono che essa sia esercitata nelle varie situazioni. Il lettore si trova così di fronte ad una duplice ed acuta proposta, volta a superare, sul piano della comprensione storica, i limiti informativi e di giudizio, che tutti abbiamo ereditato, quasi sempre in modo inconsapevole, da una storiografia, che si è formata nel millennio della divisione — religiosa, culturale e politica — tra Oriente ed Occidente.

In primo luogo l'Autore, con coerente metodologia, abbraccia il punto di vista di una Chiesa cosciente della propria unità ed organizzata in strutture potenzialmente «ecumeniche», perché coestese a quelle dell'unico Impero cristiano, cui venisse riconosciuto pieno diritto di esistenza nel mondo abitato e civile. Fino al VII° secolo, le campagne di evangelizzazione, le tensioni dottrinali e teologiche, le condizioni sempre più diversificate della vita associata nelle varie regioni d'Oriente e d'Occidente sono ancora sentite come problemi settoriali nelle loro manifestazioni, ma universali e comuni nella loro sostanza. Vengono perciò affrontati dall'episcopato, già canonicamente stabilito in una rigida *taxis* gerarchica, in spirito di comunione e di confronto dialettico. Consultazioni e decisioni ottemperano, sul piano sociologico, all'adagio del diritto romano: «quod omnes tangit ab omnibus tractari debet». È la stagione dei grandi concili «ecumenici», celebrati e recepiti dalla stessa ed unica Chiesa e giuridicamente vincolanti per tutte le Chiese regionali e per tutti i cittadini cristiani dell'Impero.

Il secondo presupposto, che il Meyendorff tiene presente nel disegnare il quadro storico del V°-VII° secolo, è quello, altrettanto giustificato e legittimo, della teologia politica allora dominante. Essa

proclama, attraverso il concetto dell'indispensabile *symphonia* tra il Sacerdozio e l'Impero, quale è enunciata nel proemio del codice di Giustiniano, l'obbligatoria armonia tra il potere personale ed autocratico del *basileus* cristiano e la *libertas* spirituale della Chiesa nella direzione collegiale e gerarchica del proprio episcopato.

Tale teologia politica è strettamente connessa con la sussistenza di una Chiesa organizzata secondo un dichiarato proposito di universalità. Essa sopravvisse a lungo — tanto nella dottrina quanto nei comportamenti pratici che ad essa s'ispiravano — alla crisi istituzionale e alla stessa dissoluzione politica dell'Impero. In Occidente come in Oriente, la teoria sacrale e deontologica dell'«armonia» necessaria tra un Trono ed un Altare direttamente investiti dei rispettivi poteri da Dio stesso, per una congiunta missione di salvezza e di integrale felicità dell'intero genere umano, restò l'unica interpretazione autorizzata dell'insegnamento evangelico circa i corretti rapporti tra lo Stato e la Chiesa. Tuttavia tale teologia andò incontro ad evoluzioni e a letture divergenti ed esclusive, sempre più incompatibili tra loro, quando i mutamenti storici vi misero in evidenza la insufficiente corrispondenza tra ideologia e realtà. Ne nacquero applicazioni ed identificazioni con specifiche situazioni concrete, che di fatto ne contraddicevano in modo clamoroso e fatale l'astratta pretesa di assolutezza e di eternità.

«Il quinto secolo segnò il crollo del sistema imperiale in Italia, Germania, Britannia, Gallia e Nordafrica, ma non quello dell'"idea' imperiale e della civiltà greco-romana»(5). «L'idea di un Impero perpetuo ed universale era diventata parte della civiltà cristiana, e le nazioni barbariche o erano già cristiane o si stavano convertendo, una per una, al cristianesimo... L'idea di un mondo cristiano, unito come una Chiesa universale, ma che lasciasse spazio ad un pluralismo culturale all'interno dei suoi confini, rimase la base ideologica della società»(6). Appare oggi evidente il carattere utopico del concetto di «cristianità»(7).

(5) MEYENDORFF, *Imperial Unity*, 127.

(6) *Op. cit.*, 21.

(7) *Op. cit.*, 6: «During the centuries of the Christian empire and the medieval period that followed, society accepted guidance by Christian principles-though, paradoxically, it also used such method as law, coercion and violence to impose them. Hence the ambiguity, the Utopian character of the concept of 'Christendom', as it existed then».

Fino a ieri la storia della Chiesa ha conosciuto una proliferazione di imperatori, re, principi, dittatori «ortodossissimi», «cristianissimi», «cattolicissimi», fino ai colonnelli greci e ai generali Franco e Pinochet. Tutti si ritenevano in obbligo, in virtù del pensiero ecclesiologico prevalente nei loro Stati, di imporre ai sudditi affidati da Dio stesso al loro potere temporale, l'unica vera religione cristiana, anche se abbracciavano ormai confessioni diverse. Lo stesso uniatismo, oggi tanto discusso, è in ultima analisi la fatale eredità «costantiniana» lasciataci da questa teologia politica.

Un diverso sviluppo storico e politico, già nei secoli VI° e VII°, segnò in Oriente e in Occidente una crescente divaricazione culturale e religiosa. Era la risposta vitale a situazioni di vita diverse, elaborata tuttavia a partire dall'antica cultura comune. Come ogni altra scienza, la teologia vi fu per prima coinvolta, data la natura ideologica e confessionale ch'essa attribuiva allo Stato. «Ogni teologia invariabilmente si serve dell'imperfetto linguaggio umano, ma, all'interno della Chiesa cattolica e in virtù del potere dello Spirito di Verità, una varietà di terminologie può esprimere adeguatamente l'unica tradizione apostolica vivente. In questo modo una necessaria ed adeguata innovazione terminologica fu ratificata a Calcedonia senza alcun danno per la fondamentale intuizione soteriologica di san Cirillo»(8).

È facile rendersi conto di quale nuova, ampia base di dialogo teologico e di intesa ecumenica, estesi anche alle antiche Chiese dette abitualmente monofisite, iscriva e stabilisca nell'Ortodossia contemporanea la disanima critica del Meyendorff. Egli scrive tra l'altro: «In effetti, diventa sempre più imbarazzante impiegare il termine 'monofisita' per indicare queste antiche Chiese, dal momento che il termine ha acquistato una connotazione dispregiativa durante secoli di polemiche. Se anche noi l'abbiamo usato, è solo per mancanza di un altro nome adeguato e anche a causa della nostra convinzione, provata in questo volume, che il termine 'monofisita' di per sè non implica un'eresia cristologica: si riferisce solamente ad una preferenza esclusiva per la formula cirilliana 'una natura incarnata del Dio Verbo'. L'ortodossia di questa formula — e quella della cristologia cirilliana in generale — fu ribadita molto chiaramente dal quinto concilio ecumenico del 553»(9).

(8) MEYENDORFF, *Imperial Unity*, 376.
(9) *Op. cit.*, 375-376.

Basterà ricordare che proprio tale concilio riconobbe nominativamente come Padri pienamente ortodossi anche i latini Ilario, Ambrogio, Agostino e Leone Magno([10]), per convenire, come già Fozio stesso aveva fatto in modo espresso nella *Mystagogia,* che il *Filioque,* in bocca a questi Padri occidentali, non implicava in se stesso una pneumatologia dogmaticamente eretica, ma rappresentava solo un modo funzionalmente pastorale, lecito anche se meno perspicuo, di affermare la fede tradizionale e comune([11]). Esaminando sulle fonti l'origine del dissidio tra le due Chiese, il patriarca di Costantinopoli Giovanni Vekkos aveva del resto scritto un opuscolo nel 1276, pubblicato in modo integrale e critico solo nel 1976; il titolo scelto allora suona eloquente: «Ancora sulla pace delle Chiese: l'infondatezza dello scisma provata anche dal punto di vista della storia». Pochi anni dopo, nella recensione definitiva dei suoi scritti ultimata in carcere, l'autore del XIII° secolo così precisava lo stesso titolo: «Dimostrazione che invano e senza alcun ragionevole fondamento le Chiese si sono reciprocamente combattute per tanto tempo»([12]).

Solo la preferenza esclusiva per una sola formula per confessare la processione dello Spirito Santo, soprattutto se affermata in modo indebitamente autoritario come preclusiva di ogni altra precedente espressione del dogma, giustificherebbe le inveterate riserve avanzate dalla Chiesa Orientale verso il *Filioque.* Ma dopo il concilio di Firenze la Chiesa Cattolica ha rinunciato a sostenere una tale esclusività della formula di Ilario, Ambrogio ed Agostino sulla processione dello Spirito Santo, sia nell'insegnamento dottrinale che nell'uso liturgico delle Chiese non latine.

L'esperienza culturale e politica, vissuta dalla Chiesa nel mondo, di epoca in epoca, con l'assistenza indefettibile dello Spirito Santo, le insegna che determinate formule teologiche sono, alla loro origine ed in se stesse, omogenee e coerenti con il dogma rivelato. Tuttavia esse restano suscettibili di adulterazione in quanto comportano per natura una componente umana, e pertanto storica, contingente. Tale

([10]) *Conc. Constantinopol. II,* sessio 1 (MANSI IX, 183AB).

([11]) Cfr. V. PERI, *Il 'Filioque' nel magistero di Adriano I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma,* «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 41 (1987), 5-25; in particolare: 14-17.

([12]) Cfr. V. PERI, *L'opuscolo di Giovanni Vekkos «Sull'infondatezza storica dello scisma tra le Chiese» e la sua prima redazione,* «Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici» 14-16 (1977-79), 203-237.

aspetto implica la possibilità che esse siano assunte e comprese collettivamente in modo esclusivo e polemico, così da caricarsi di un significato eretico inaccettabile.

Appare tipico l'esempio offerto da due tradizionali aggettivi ecclesiologici: cattolico ed ortodosso. Essi ricorrono insieme ancor oggi, nel senso originario e corretto, nelle dossologie eucologiche di tutte le liturgie. Ciò non ha impedito che dal XVI° secolo (non prima!) fino ai nostri giorni le Chiese tra loro divise li abbiano adottati e rivendicati in modo separato ed unilaterale come denominazioni confessionali antitetiche.

Grazie alla libertà e alla potenza dello Spirito, che opera senza posa nella vita storica della Chiesa, tale processo di deviazione e di separazione dalla piena verità rivelata non è nè irreversibile nè insuperabile. Sembra questa la riscoperta maggiore del movimento ecumenico contemporaneo. La storia della Chiesa conosce scismi e fratture, ma conosce anche riconciliazioni ed unioni. I tempi sacri della vita liturgica e dei digiuni, il celibato del clero inferiore ed il suo costume di portare o di radere la barba, gli azimi eucaristici o il pane fermentato, l'unica o trina immersione battesimale furono a lungo denunciati come manifestazioni intollerabili di deviazione della Tradizione apostolica e di colpevole dissenso dogmatico. Dall'una e dall'altra parte li si indicò per secoli come motivi sufficienti per interrompere la comunione eucaristica tra le Chiese. Una migliore comprensione e valutazione della legittimità evangelica della pluralità di tradizioni cristiane dissuadono oggi quasi tutti dall'individuare in simili diversità altrettante cause sufficienti per mantenere la divisione, tuttora in atto tra le Chiese d'Occidente e d'Oriente.

È logico ritenere che un analogo chiarimento storico e culturale si affermerà presto anche su altre questioni e permetterà di superare ulteriori diversità, che magari stanno ora delineandosi, e che i responsabili ecclesiali continuano a giudicare come impedimenti per il ristabilimento della piena comunione visibile tra le Chiese cristiane. Una considerevole apertura metodologica in tale senso è indicata ed offerta dal volume del Meyendorff, quando egli analizza il modo in cui si stabilirono e furono istituzionalizzati, dal IV° al VII° secolo, i rapporti tra lo Stato imperiale e la Chiesa universale.

Il coordinamento teorico di due ecumenismi — quello politico e quello religioso — ne fu il risultato più saliente, ma anche il più precario ed il più gravido di difficoltà per il futuro dell'unità della Chiesa. Mentre la dimensione cattolica, anche visibile, era destinata

a rimanere una nota definitiva e costante per la Chiesa (sia pure in forme e strutture di volta in volta aggiornate ed adeguate ai mutamenti della realtà politica), la riduzione astratta ed ideale di tutto il mondo abitato e civile entro i confini politici dell'Impero e la pretesa di eterna durata per un unico Stato cristiano erano inevitabilmente destinate ad essere smentite dal dinamismo della realtà storica.

In sei capitoli di un'esposizione piana, concreta ed avvincente, l'Autore prende in esame i momenti cruciali della graduale trasformazione dell'antico Impero sacrale, caratterizzato dal pluralismo pagano, in uno Stato autocratico confessionale cristiano. Tale sviluppo comportò l'affermazione di una società civile formalmente cristiana, costruita sulla repressione legale e sull'eliminazione pratica di ogni traccia dell'ideologia religiosa e morale pagana da tutte le manifestazioni della vita pubblica. L'evoluzione fece seguito al breve periodo iniziale, in cui Costantino e Licinio avevano decretato la pari tolleranza per tutti i culti religiosi, dichiarando il cristianesimo, prima fuori legge, *religio licita.* Due secoli più tardi, nel 525, questa fase era definitivamente conclusa.

Il Meyendorff anticipa il proposito principale della sua ricerca nell'introduzione: «Mio specifico intento è quello di discutere quel periodo di storia della Chiesa, quando la Chiesa, con la sua teologia, le sue istituzioni, la sua liturgia e azione sociale, era fusa con la società in generale all'interno dell'impianto dell'Impero romano e delle varie strutture politiche che avevano ereditato l'ideologia romana. *Questo periodo rimane cruciale per la nostra odierna comprensione della Chiesa*(13), non solo per le caratteristiche relazioni che sussistevano tra Chiesa e Stato, ma anche a causa delle decisive scelte dottrinali fatte allora in seguito agli scismi che dividevano i cristiani, e che fino ad oggi non sono stati risolti, e per il fatto che *la Chiesa, inscindibile dalla sua Tradizione, non può risolvere i suoi problemi attuali senza fare costante riferimento a quei secoli decisivi, determinanti*»(14).

Ne discende un'acuta interpretazione degli scismi intervenuti a dividere la Chiesa, sia al di fuori dell'impero greco-romano (Nestoriani, Giacobiti, Armeni), sia al suo interno. Senza negare le spiega-

(13) Il corsivo nel testo citato, qui come poco sotto, è nostro.
(14) MEYENDORFF, *Imperial Unity,* 3.

zioni più correnti, addotte finora dagli storici per tali divisioni — come le differenze etniche e culturali, l'opposizione al predominio di Bisanzio, la necessità di sopravvivere come Chiese sotto la dominazione persiana prima e poi islamica —, il Meyendorff scorge giustamene, nell'isolamento che ne deriva, piuttosto un motivo del perdurare degli scismi che la ragione sufficiente per provocarli e per spiegarne di conseguenza la genesi. Per lui la separazione non è neppure sostanzialmente riducibile a degli equivoci di linguaggio, intervenuti nella terminologia teologica delle Chiese divise. La causa determinante è a suo avviso un'altra, ecclesiologicamente più profonda. «In pratica non esisteva altra forma esteriore di unità della Chiesa, eccetto quella fornita dal sistema imperiale definito da Giustiniano»([15]). «Il mondo dei dissidenti religiosi orientali non era un'entità unitaria. Non solo c'erano scismi basati su differenze teologiche, ma, per giunta, i cristiani siriaci, egiziani, armeni e persiani affrontavano il problema dell'unità della Chiesa in modo diverso dal punto di vista culturale ed istituzionale»([16]).

È del tutto spontaneo insistere sulla fecondità di una simile prospettiva, introdottasi ormai nell'odierna storiografia ecclesiastica unitaria, da parte di chi si è sforzato di precisare dove vada cercata l'origine remota della divergenza, che tuttora separa tra loro le Chiese cristiane nel numero dei concili ecumenici da esse riconosciuto([17]). La causa più profonda, oltre le concomitanti motivazioni storiche e teologiche, va indicata nel successivo diversificarsi, nelle varie Chiese, del concetto, prima comune, di concilio ecumenico. Di conseguenza variarono, se non altro riducendosi, i requisiti, prima comuni, richiesti ad un concilio per celebrarlo come ecumenico e, soprattutto, per recepirlo come vincolante per tutta la Chiesa. Il fatto che dopo la metà del XVI° secolo — ufficialmente dal 21 ottobre 1595 in poi — la Chiesa occidentale latina e quella greco-slava bizantina divergano nel numero dei concili, che ciascuna di loro considera ecumenici, altro non è che una deplorevole conseguenza del divario

([15]) *Op. cit.*, 291.

([16]) *Op. cit.*, 265.

([17]) Cfr. V. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, Aevum* 27 (1963), 430-501; Id., *I concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione di universalità dei sinodi ecumenici* (= Cultura, 29), Ediz. Studium, Roma 1965, 123 pp.

intervenuto tra le rispettive ecclesiologie, col favore delle condizioni storiche concrete, in cui le Chiese si trovarono a vivere.

Grazie all'impostazione critica proposta dal Meyendorff, la teologia politica affermatasi nei secoli V°-VII° e la crisi, cui in seguito è andata incontro la sua componente ideologica, mostrano sempre meglio il ruolo centrale che esse ricoprirono nella genesi e nella persistenza degli scismi successivi.

Sul piano pratico e visibile, l'unità della fede, animata costituzionalmente da un respiro universale, faceva sostanziale affidamento sul sistema amministrativo unitario dello Stato cristiano. L'ordinamento ecclesiastico e la sua struttura gerarchica vi erano stati addirittura coestesi ed incorporati di diritto. La tentazione di identificare la missione spirituale dell'evangelizzazione con i fini politici di un solo Stato, sia pure imperiale, risultava abbastanza normale e spesso pressante.

Eraclio mosse le sue armate verso la Palestina, per la prima crociata della storia, con la benedizione e l'esortazione spirituale dell'episcopato bizantino, che esortava alla riconquista della Terra santa, al riscatto della santa Croce e alla liberazione politica dei cristiani mediorientali. Da allora tutte le guerre delle Potenze cristiane, anche quelle intestine, si combatterono ideologicamente in nome di Dio e della sua giustizia. Conservare la libertà della Chiesa a difendere le esigenze evangeliche della carità e della pace nei confronti di tutti gli uomini restava tuttavia la missione di insegnamento propria dei vescovi e di testimonianza di vita propria dei cristiani, sia in Oriente che in Occidente. La resistenza opposta nei primi tre secoli dai martiri di tutto l'Impero al Moloch statale pagano fu continuata in altra forma da quella opposta da tanti santi Gerarchi alle pretese indebite di sovrani che si volevano difensori naturali del dogma e dei diritti della Chiesa. Ma ancor più significativa fu l'enorme fioritura della resistenza individuale e passiva al temporalismo di uno Stato confessionale, resa possibile dalla legalizzazione dell'istituzione monastica. Sono segni verificabili che la Chiesa si è sempre mantenuta conforme, sia pure imperfettamente, alla consegna di fedeltà verso la Tradizione di non-violenza e di non omologazione con le categorie mondane del potere.

Ciò comunque non avvenne senza crescenti ostacoli e difficoltà. La sfida più grande ed insidiosa alla irrenunciabile unità, anche visibile, della comunione tra le Chiese provenne dai limiti storici inerenti al sistema dell'Impero cristiano, così come sono inerenti a qualsia-

si ideologia e sistema politico degli uomini. L'utopico Impero universale anticristiano, immaginato da Lenin nel 1918, non fa eccezione alla regola.

La *taxis* ecumenica, al tempo stesso civile ed ecclesiastica, presentata come un dato provvidenziale e prestabilito, appariva minacciata ed infranta non appena delle comunità e delle gerarchie episcopali cristiane si trovavano a vivere fuori dai confini politici dell'Impero. Il fatto stesso finì con l'essere visto, dai cristiani di entrambe le parti, come uno scisma (o «apostasia») e come un'eresia; e cioè come una divisione di spessore ecclesiale. Per meglio contrastarli e combatterli, occorreva provare unicamente che essi erano tali, accentuando ed esasperando ogni diversità di consuetudini canoniche e di espressioni teologiche e culturali come altrettante riprove della consumata apostasia. Prevalse nelle Chiese, che continuarono a dividersi, la ricerca e la denuncia di tutto ciò che le separava rispetto a quanto continuava ad unirle: e ciò nel dichiarato intento di recuperare la piena unità! Lo sforzo principale, per ristabilire — magari col ricorso alla forza dei pubblici poteri e alla crociata militare — la perduta comunione visibile, consisteva infatti per ogni Chiesa nel ribadire e nel giustificare la propria perfetta e tradizionale autenticità cristiana rispetto alle Chiese da cui dissentiva.

La Chiesa di Cristo, accanto all'esigenza di mantenere dal primo all'ultimo giorno la propria universale apertura, ha l'obbligo di conservare, come segno spirituale e sempre visibile per tutti gli uomini, la sua unità. La credibilità dell'annuncio cristiano ne dipende. Il Signore non pregò solo perché tutti i suoi fedeli costituissero una cosa sola, come Lui con il Padre nello Spirito. Volle anche che la manifestazione esterna della loro mutua carità risultasse il riflesso, storicamente sperimentabile per ogni generazione umana, dell'unità senza confini e senza discriminazioni propria della Chiesa. Ogni divisione della Chiesa appare un attentato palese ed attuale a tale obbligo ed impoverisce sensibilmente la possibilità di esercizio di quella guida solidale e comune per l'insieme della Chiesa, che la Tradizione apostolica ha indicato e praticato.

La separazione in due parti dell'Impero cristiano, nonostante la contradditoria conservazione ufficiale da parte di entrambe della medesima teologia politica giustinianea, ha introdotto nuove forme ed imprevisti irrigidimenti nell'esercizio del potere centrale ed unitario di tutta la Chiesa. Il Meyendorff indica nell'evoluzione, che si può registrare nel papato occidentale, e in quella che ha determinato sia

l'odierno *status* ecclesiale del patriarcato di Costantinopoli che il regime moderno delle Chiese nazionali dette autocefale in Oriente, le premesse e le conseguenze della separazione.

Il fondato rilievo storico è presentato in modo da sottintendere l'auspicio di una comune ricomposizione dell'unità ecclesiale. Questa dovrebbe nascere dal confronto normativo con il passato unitario della Chiesa attraverso un riesame rinnovato e positivo, perché critico, della situazione attuale. Solo ridisegnando insieme, con moderno senso storico e con senso antico ed autentico della Tradizione, l'equilibrio istituzionale più adatto nel mondo contemporaneo per attribuire a Dio e a Cesare quanto evangelicamente spetta a ciascuno di loro, diventerà possibile colmare il fossato della divisione e realizzare nello Spirito l'«aggiornamento» delle strutture istituzionali. Un ecumenismo senza correzioni e riforme resterebbe velleitario.

Sensibile a tale problematica, l'Autore la introduce tuttavia solo alla fine del saggio e con estremo senso della misura. «La Tradizione, che comporta il mutamento storico, deve anche mostrare almeno qualche grado di consistenza e di continuità, specialmente con il periodo dei concili ecumenici, quando, nonostante problemi e tensioni, Roma e l'Oriente furono capaci di trovare criteri comuni per risolvere le difficoltà che sussistevano tra loro. Lo studio della storia della Chiesa non avrebbe senso se non includesse una ricerca di consistenti e permanenti principi ecclesiologici, racchiusi nella sacra Tradizione, ma spesso celati dalle 'tradizioni degli uomini'. In questo senso la storia della Chiesa è lo strumento indispensabile per ogni legittima ricerca di una teologia dell'unità cristiana»([18]).

Una teologia concreta e storica è qui indicata da J. Meyendorff come la via maestra attraverso la quale è chiamato a passare il progresso di tutte le Chiese quando miri alla ricomposizione nell'unità di tutte le Confessioni e Comunioni cristiane ancora separate tra loro anche se già unite nel nome e nella fede di Cristo. L'esperienza culturale e storica, fatta per oltre un cinquantennio, suggerisce ad un credente ortodosso un'attitudine verso la storia della Chiesa per molti aspetti analoga a quella, che, tra la fine del secolo scorso e la prima metà del nostro, vide i domenicani francesi M.-J. Lagrange e M.-D. Chenu introdurre la dimensione concreta e storica rispettivamente

([18]) MEYENDORFF, *Imperial Unity*, 379-380.

nell'esegesi biblica e nella teologia scolastica([19]). Queste due intrepide e sofferte operazioni intellettuali e spirituali salutarono nella Chiesa Cattolica il rinnovamento metodologico della riflessione sul dato rivelato con appassionata e rigorosa fedeltà al carisma razionale tomista del loro Ordine religioso e con adesione profonda e vitale alla Tradizione della Chiesa nutrita del perenne fermento evangelico.

La cultura del rinnovamento è stata profeticamente avvertita ed incoraggiata dai pionieri dell'ecumenismo. La sera del 17 ottobre 1963, nel corso dell'udienza concessa da Paolo VI agli Osservatori Delegati al concilio Vaticano II°, il professor K. E. Skydsgaard aveva espresso a loro nome la «viva speranza che le luci di una... teologia concreta e storica brillino sempre più», perché i cristiani possano cominciare a «comprendere veramente la Chiesa di Gesù Cristo nel suo mistero, nella sua esistenza storica, nella sua unità». Il Pontefice romano accoglieva con sollecitudine un invito del tutto consono alla sua formazione culturale([20]), e rispondeva: «Questi sviluppi, che voi vi augurate, di una teologia concreta e storica... noi li sottoscriviamo per quanto ci riguarda... La Chiesa Cattolica possiede delle istituzioni alle quali niente impedirebbe che si specializzassero di più in questo genere di ricerche»([21]). Da oltre cinque secoli la Biblioteca Apostolica Vaticana continua ad essere, come può, la più antica di queste istituzioni al servizio culturale della memoria e della coscienza storica della Chiesa. Il Dialogo teologico in corso tra le Chiese troverà certamente un sostanziale incremento quando la consapevolezza critica del passato ecclesiale – doveroso esame di coscienza

([19]) M.-J. Lagrange (1855-1938) pubblicò nel 1903 *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament* e, nel 1905, «pro manuscripto», il volumetto *Éclaircissements sur la méthode historique.* M.-D. Chenu (1895-1990) pubblicò nel 1937, anch'egli «pro manuscripto», un opuscolo intitolato: *Une école de théologie: Le Saulchoir.* Entrambi, in un instancabile ed intenso magistero orale e scritto, non scevro da incomprensioni ed opposizioni, applicarono alla esegesi biblica e alla vita storica della Chiesa il loro metodo teologico, moderno per il radicale ritorno alle sorgenti della Rivelazione e della Tradizione della Chiesa.

([20]) Cfr. V. Peri, *Le radici italiane nella maturazione culturale di Giovanni Battista Montini, Archivum Historiae Pontificiae* 22 (1984), 299-356, in particolare: 307 e n. 23 e 335.

([21]) Saluto rivolto agli Osservatori Delegati non cattolici alla II sezione del Concilio Vaticano II, in *Insegnamenti di Paolo VI. I (1963)*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1965, 232.

storico per ogni Chiesa. —, ne diverrà il comune fondamento sacramentale attraverso il riconoscimento fedele della Tradizione nello stesso Spirito.

L'opera di un eminente studioso ortodosso, quale è J. Meyendorff, ci sembra recare un contributo indiretto, ma metodologicamente capitale, alla problematica ecumenica contemporanea. Assumendo senza riserve i moderni strumenti della critica non nasconde il criterio ispiratore di tutta la sua ricerca, che si potrebbe esprimere con la sintetica definizione dovuta a Tomaš Špídlik, un riconosciuto maestro della storia della spiritualità cristiana orientale(22): «La storia della Chiesa universale altro non è se non la storia dello Spirito Santo che spira dove vuole (*Gv.* 3,8)».

Biblioteca Apostolica Vaticana Vittorio PERI

(22) T. ŠPIDLÍK, *Presentazione*, a PAISIJ VELIČKOVSKIJ, *Autobiografia di uno Starets*, a cura della Comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù, Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia (Padova), 1988, 8.

JIŘÍ A. NOVOTNÝ, S.J.

Les fragments exégétiques sur les livres de l'Ancien Testament d'Eusèbe d'Émèse

INTRODUCTION

Nous sommes frappés par le fait qu'Eusèbe, évêque de la ville syrienne d'Emèse, aujourd'hui Homs, a limité son travail au Pentateuque dans l'Ancien Testament et à quelques épîtres de Paul dans le Nouveau, tandis que son maître, Eusèbe de Césarée, qui a laissé un commentaire des Psaumes et qui s'est intéressé d'Isaïe et Daniel, parmi les prophètes, n'a commenté du Nouveau Testament que l'évangile de Luc et l'épître aux Hébreux, laissant encore deux séries de questions évangéliques. D'où nous nous formons cette impression que, dans un certain sens, l'Émésien s'est proposé de compléter l'œuvre exégétique de son maître de Césarée.

Notre Eusèbe est né à Édesse en Osrhoène vers l'année 300 et mort et enseveli à Antioche en 359. Issu d'une famille patricienne, aisée, mais chrétienne, il reçut dans sa ville natale, centre de la culture syrienne, mais hellénisée, une bonne instruction grecque classique qui lui a laissé un goût profond pour les lettres grecques profanes. Là il eut aussi une bonne éducation chrétienne, probablement dans l'école épiscopale, car, n'étant encore qu'un tout jeune garçon, il commença à lire l'Ecriture.

Vers a. 325 il se rendit en Palestine, où chez l'évêque de Scythopolis (Beth Chan de l'AT), Patrophile, un arien, il approfondit l'exégèse allégorisante. Chez son collègue de Césarée, le fameux historien Eusèbe, il apprit les langues bibliques, la critique textuelle, la topographie de la Palestine et acquit une solide érudition historique. Après huit ans, il passa à Alexandrie pour pratiquer la philosophie chrétienne, les sciences comme les mathématiques et probablement l'astrologie (astronomie apotélesmatique). Depuis 335 il travailla à

OCP 57 (1991) 27-67

Antioche dans une école ou dans une paroisse, où il se montra bon administrateur et prédicateur éloquent.

Après avoir refusé, en 341, de prendre la place d'Athanase, expulsé d'Alexandrie, il fut consacré évêque pour Émèse, où il fut installé un peu plus tard non sans résistance de la part des fidèles à cause de son penchant pour l'astrologie. Cependant, cette spécialité, comme d'ailleurs aussi ses amis syriens antinicéens, lui a procuré l'accès à la cour. C'est ainsi qu'il fut appelé en 347 à accompagner l'empereur Constance pendant sa campagne contre le roi perse Sapor. Sa tâche y fut d'un côté le divertissement de l'empereur et de l'autre l'encouragement de son entourage. Mais il fut principalement utile à cause de sa connaissance de la langue syriaque et du pays. D'ailleurs, on raconte qu'à cette occasion il faisait des miracles.

E. M. Buytaert, éditeur de ses fragments exégétiques et de ses homélies, le caractérise de la façon suivante:

> Le jeune Eusèbe a subi des influences de toute sorte: les préoccupations littéraires, philosophiques et théologiques n'étaient pas les mêmes à Édesse, Scythopolis, Césarée, Antioche, Alexandrie. Grandi dans un milieu hellénistique mais chrétien, le jeune homme, par suite des circonstances, a été recueilli par des semi-ariens, dépourvus de théologie forte, mais préoccupés d'histoire, d'Écriture Sainte et de tradition. Très doué, il fut poussé par ce milieu, qui vit en lui, probablement, un futur chef. Mais peu combatif et plutôt timide, il évita la vie de faction, pour se consacrer à son diocèse et à la prédication; même honoré par Constance, le semi-arien, il ne prit jamais une attitude de chef. On devine que ses écrits doivent refléter un helléniste, un bibliste, un timide, un orateur savant et sage. Enfin, il eut la malchance de disparaître au moment où le parti moyen se rapprocha des Nicéens(1).

Selon Jerôme(2) Eusèbe avait composé un commentaire de la lettre aux Galates en dix livres, mais seulement dix-neuf fragments de cette œuvre monumentale se sont conservés. Pourtant déjà là Eusèbe montre son style élégant et rhétorique pour lequel ses livres furent diligemment lus par le peuple.

Jérôme ne mentionne pas son œuvre exégétique vétérotestamentaire qui, cependant, devait être considérable, étant donné les cent vingt-trois fragments exégétiques du Pentateuque parvenus jusqu'à

(1) E. M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse.* Etude critique et historique. Louvain, 1949, p. 189. Cité dorénavant Fr.[agment] ou Her.[itage].

(2) *De viris inlustribus,* c. 91.

nous. C'est là que l'on peut étudier les caractéristiques de la méthode d'Eusèbe.

En comparant les fragments exégétiques avec les homélies(3) authentiques d'Eusèbe, conservées dans une traduction latine presque contemporaine (4e-5e s.)(4), on se rend compte de la différence du traitement du texte biblique par l'auteur. Dans ses homélies, la moitié de citations provient des évangiles, qu'il n'a jamais commentés du point de vue exégétique. Il accumule ces citations selon la tendance du parti arianisant(5) que de cette manière voulait éviter l'expression nicéenne d'«homoousios». D'ailleurs, quelques fois il dit, lui-même, expressément que l'Écriture est assez claire, ce qui dispenserait le prédicateur d'en faire des explications étendues(6).

A ce propos, on peut ajouter qu'Eusèbe s'écarte de toute polémique(7). Il va si loin que dans ses homélies il ne mentionne jamais ses adversaires par leur nom(8).

(3) Certains prétendent que leur auteur est Fauste, l'évêque de Riez en Provence, mort entre 490 et 500. V. ALTANER, *Patrologie*, 4e éd., p. 424.

(4) E. M. BUYTAERT, *Eusèbe d'Émèse.* Discours conservés en latin. 2 vol. Louvain, 1953 et 1957. (Cité dorénavant, Disc. lat.).

(5) Selon G. Florovsky (*Bible et Tradition*, p. 80) les ariens voulaient limiter la discussion théologique exclusivement au champ biblique. Pour leurs arguments, ils manipulaient des textes bibliques choisis, sans égard au contexte entier de la révélation. – Voir aussi sa remarque: Cur lis? Quia scripturis contenti non sumus, sed ex corde non miscenda miscemus... Si quis autem iurgatur adversus ea, quae scripta sunt, non adversus te, sed adversus eum qui scribit litigat. II. *De Filio* 16. Disc, lat. I, 55, l. 12-13 et 16-18.

(6) Utinam solum legeremus! Utinam solum Scripturis contenti essemus! Et lis nulla fieret. III. *De fide* 27. Disc. lat. I, 95, l. 3-4.

Si quid scriptum non est, nequidem dicatur; si quid autem scriptum est, ne deleatur. Non sumus enim auctores, sed discipuli. Non quae volumus, sed ea quae legimus; non ea, quae ex corde sunt, sed ea, quae a Spiritu in scripturis sanctis sunt posita. IV. *Adv. Sabellium* 8. Disc. lat. I, 111, l. 9-14.

Noli dicere tua et nullus te arguit. Dicito quae scripta sunt et nullus te reprehendit. IV. *Adv. Sabellium* 20. Disc. lat. I, 117, l. 7-8.

Lege bene, ita ut sunt negotia separata; ne velis audere, ut te sequantur scripturae, sed tu ipsas sequere. Quid necesse est interpretationibus? XVI. *De hominis assumptione* I, 6. Disc. lat. I, 366, l. 12-14.

(7) ... libenter accipio, si quis doceat sine contentione. Si quis autem videtur contentiosus esse, audiat apostolum dicentem: Nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei. I. *De arbitrio* 35. Disc. lat. I, 38, l. 13-16.

(8) H. J. Lehmann considère que ce peut bien être un procédé du prédica-

F. M. Abel dans une recension d'un livre russe sur les manuscrits grecs du Mont Sinaï(9) a trouvé que les plus intéressantes paraphrases scripturaires, copiées par les éditeurs, sont sans contredit celles d'Eusèbe d'Émèse(10), ce qui concorde assez bien avec la remarque de Jérôme que le style élégant de l'évêque d'Émèse plaisait fort au peuple. Il n'y a pas de raison de s'attarder ici sur la question de l'authenticité des écrits exégétiques d'Eusèbe d'Émèse. Elle a été établie avec compétence par E. M. Buytaert(11).

L'intérêt pour l'œuvre d'Eusèbe s'est ravivé recemment à l'occasion des études sur la traduction arménienne des homélies de Sévérien de Gabala, qui ont évidemment subi l'influence des sermons de l'Émésien(12).

Principes exégétiques d'Eusèbe

En lisant ces fragments, on est frappé de voir combien Eusèbe tient à l'établissement du texte, résultant de la lecture de différentes traductions et du contexte, et cela malgré sa formation dans l'interprétation allégorique chez Patrophile. On est tenté des lors de le classer parmi les premiers représentants de l'école antiochienne ou plutôt comme le «missing link» entre les Antiochiens anciens et tardifs et même entre les exégètes alexandrins et antiochiens(13).

---

teur qu'il appelle «purisme rhétorique». Voir *Per Piscatores*, p. 40 et 41, n. 17 et 18.

(9) *Revue Biblique* 1912, t. 9, p. 294-296.

(10) Hér., p. 173, n. 16.

(11) Hér. p. 169-188.

(12) Le livre de Henning J. Lehmann, *Per Piscatores*. Studies in the Armenian Version of a Collection of Homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala, Aarhus, 1975, lui est complètement dédié. Voir aussi, L. H. Ter-Petrosian, *Le commentaire de l'Octateuque par Eusèbe d'Émèse et quelques aspects de la traduction dans la littérature arménienne du 5e siècle* (arm., rés. en russe), dans *Patma-banasirakan handes*, Erevan 99 (1982) 56-68. (Le Commentaire de l'Octateuque d'où proviennent nos fragments s'est conservé en entier dans la version arménienne du 5e siècle. V. p. 68).

(13) Voir H. J. Lehmann, *Per Piscatores*, p. 9. – C'est déjà Jérôme qui fait allusion à cette position d'Eusèbe en parlant de Diodore de Tarse: Diodorus, Tarsensis episcopus, dum Antiochiae esset presbyter, magis claruit. Exstant eius in Apostolum commentarii et multa alia ad Eusebii magis Emiseni cha-

Mais il faut se garder de classifier hâtivement notre Eusébe. D'après R. P. C. Hanson, sa thèologie, tout en ayant des élements ariens ne peut être dite tout simplement arienne. Pour Eusèbe, le Fils est la vraie image du Pére; il est roi, mais pas en concurrence avec Celui qui l'a engendré, vis-à-vis duquel il est subordonné et obéissant. Les idées d'Eusèbe sur l'incarnation rappellent assez celles d'Astérius. Mais Eusèbe, à partir d'une conception arienne, bâtit une théorie psychologique qui n'est plus arienne. La puissance divine ne peut être affectée par la souffrance physique. Cette même puissance ne peut mourir. On ne peut attaquer l'ange par l'épée, ni une âme par un clou. On ne peut mettre à mort la puissance divine, ainsi qu'on ne peut donner la mort à l'âme immortelle. Ce serait l'annihiler(14).

Altaner et Quasten avaient appelé Eusèbe d'Emèse un semi-arien. Mais Eusèbe n'est pas à comparer à Basile d'Ancyre. Il ne peut être rapproché non plus des théologiens qui signèrent les formules trinitaires du concile de Nicée. Il n'est pas question chez-lui d'*hypostase* ou d'*ousia*. Ce singulier personnage d'Eusèbe d'Émèse nous apprend à ne pas appliquer avec trop de facilité les étiquettes d'arien, d'orthodoxe ou de semi-arien aux théologiens de cette période(15).

Ce n'est pas notre intention d'examiner les procédé exégétiques d'Eusèbe dans ses Discours, mais c'est là et non pas dans les fragments, qu'on peut trouver plusieurs remarques qui aident à entrevoir l'esprit, dans lequel il envisage son interprétation de l'Écriture.

1. Il cherche d'abord le vrai sens religieux des mots dans le discours biblique(16).

---

racterem pertinentia, cuius cum sensum secutus sit, eloquentiam imitari non potuit propter ignorantiam saecularium litterarum. *De vir. inl.*, c. 119, ed. Herding p. 62.

(14) R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, pp. 387-394.

(15) R. P. C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh 1988, pp. 394-398.

(16) Non sperno dicta, quaero sane ipsorum sensum. 1. De libero arbitrio 32. Disc. lat. I, 35, l. 15-16. Dans le contexte Eusèbe condamne plutôt une mauvaise interprétation des Écritures. Voir LEHMANN, *Per Piscatores* p. 40, n. 17.

Non enim oportet fraudulenter accipere dicta, sed religiosa mente sequi.

2. Cette investigation doit être diligente, afin que l'interprétation ne soit pas faite avant une vraie familiarité avec le texte[17],

3. avec la caution, cependant, que l'interprète ne doit jamais ajouter quoi que ce soit à ce que l'Écriture dit[18],

4. mais il ne doit pas le prendre dans un sens trop matériel non plus[19].

5. En vrai, l'explication commence par l'élucidation littéraire du texte[20],

6. mais sans peur de l'allégorie, à l'exception du cas où l'auteur lui-même en a fait déjà l'usage[21]. Car les apôtres, eux-mêmes ont utilisé l'allégorie[22] et certaines phrases de l'Ancien Testament ne

---

Ista autem, etiam si voluerit quis, fraudare non potest. II. *De Filio* 18. Disc. lat. I, 58, l. 2-4.

Aut sensibus aut natura aut scripturis ostende. II. *De Filio* 35. Disc. lat. I, 69, l. 9-10.

Puto sane quia neque extra scripturam, neque extra naturam sensi aut locutus sum. Et non legem pono. II. *De Filio* 45. Disc. lat. I, 78, l. 5-7.

(17) Serva ergo omnia, quaecumque dicit ad eum Deus, ne forte ante opus interpretationem quaestionis invenias. XII. *De Moyse* 2. Disc. lat. I, 278, l. 9-11.

- Selon LEHMANN (*An Important Text Preserved in Ms. Ven. Mekh. No. 873, Dated A.D. 1299* [Eusebius of Emesa's Commentary on Historical Writings of the Old Testament] in *Medieval Armenian Culture*, ed. by Th. J. SAMUELIAN and M. E. STONE, Univ. of Pennsylvania, 1984, 142-160) Eusèbe a une approche très linguistique du texte biblique (p. 149).

(18) Quae scripta sunt lego. II. *De Filio* 37. Disc. lat. I, 71, l. 10.

A quibus doctoribus, a quibus prophetis vel scripturis, ut dicamus et nos, sicut praescribens quis dixit. Lege qui scripsit et pro me offers. Si autem innovas, mihi tuum crimen adscribis. II. *De Filio* 40. Disc. lat. I, 73, l. 6-9.

Utinam solum legeremus! Utinam solum Scripturis contenti essemus! Et lis nulla fieret. III. *De fide* 27. Disc. lat. I, 95, l. 3-4.

(19) Sed non dictum vim facit, sed nos ei vim facimus, qui nolumus ea quae scripta, ut dicta sunt, sentire. II. *De Filio* 7. Disc. lat. I, 48, l. 15-17.

(20) Non nos turbent nominum similitudines. II *De Filio* 6. Disc. lat. I, 47, l. 16.

(21) Si enim quod vidit Daniel erat visibile... non vidit regnum, sed leam. Ne igitur removeamus dictum, Scripturam videamus. Si enim ipse Daniel interpretans aut interpretatam ab angelo visionem audit, ...intueris quia quod visum est, lea erat; quod autem interpretatur, regnum. XXV. *De incorporali liber quintus* 15. Disc. lat. II, 166, l. 1-7.

(22) Nam et apostolus allegorizabat et suscipiendus est modus, quo utitur.

peuvent être comprises que dans une manière métaphorique[23]. Il faut, donc, choisir. Ce n'est pas toute allégorie que est toujours valable ou acceptable[24].

7. Après cela il conseille de consulter le contexte soit proche[25],

8. soit lointain[26]

9. et d'étudier des passages parallèles[27].

10. En plus, il se place dans la ligne traditionnelle d'exégètes, dont il n'est pas le premier, et nous regrettons beaucoup de ne pas connaître les écrits de ses prédécesseurs[28].

Les seuls noms qu'il nous apprend sont ceux de Philon d'Alexandrie[29] (m. 54), de Flavius Josèphe[30] (m. 100) et d'un autre

---

Omnes parabolae in allegorico modo dicuntur. XI. *De arbore fici* 4. Disc. lat. I, 258, l. 5-7.

[23] Exiet virga de radice Iesse. Si enim non fuerit interpretata virga, non habet sensum quod dictum est. XI. *De arbore fici* 4. Disc. lat. I, 258, l. 16-18.

[24] Non omnem ergo allegoriam accipimus neque omnem suscipimus, sed eam de qua dicta testantur. *Ibid.* 5. Disc. lat. I, 258, l. 20-21.

[25] Omnem legere lectionem. II. *De Filio* 8. Disc. lat. I, 48, l. 18.

Lege et libera te a quaestione... si quis autem transierit a primo ad novissimum et media perdet, et summam non contigit. *Ibid.* 24. Disc. lat. I, 60, l. 22-26.

Istinc intuere et prima tene et sequentia facile invenies a semetipsis occurentia. *Ibid.*, 61, l. 1-2.

Non enim argui oportet, quae dicta sunt sed ex comparatione interrogare diligentiora. XI. *De arbore fici*, 8. Disc. lat. I, 261, l. 1-2.

In dictis scripturarum repeti convenit praecedentia et quaerere consequentia ex his quae sequuntur; ut ex praecedentibus et insequentibus, quod est medium, inveniatur, et non allegoriis oppressi, obscuras putemus esse quaestiones. *Ibid.* l. 9--13.

Oportet patientiam habere et cum dictis descendere et vincula disparare. *Ibid.* l. 21-22.

[26] Haec interpretatio, ex multis collecta scripturis, exposita videtur. 12. *De Moyse* 15. Disc. lat. I, 287, l. 22-23.

[27] Oportet sane similia a similibus perscrutari et invenire. XII. *De Moyse* 9. Disc. lat. I, 282, l. 17.

[28] Multi enim sermones de fici ista arbore et dicti et scripti sunt, multis per conscriptionem scilicet patrum verbis. XI. *De arbore fici* 4. Disc. lat. I, 257, l. 18-20.

[29] Fr. 2 sur Gen.

[30] Fr. 27 sur Gen.

Syrien, Bardesane[31] (Bar Daisan, m. 223) dont le nom nous confirme une fois de plus l'origine syrienne de notre auteur. Dans le fr. 2 sur Gen, il cite l'opinion d'un certain juif. On se demande, si, dans ce cas, il s'agit d'un interprète quelconque[32], ou plutôt d'une autre recension hébraïque, à nous inconnue. Le premier cas montrerait une familiarité, amicale ou apologétique avec le milieu rabbinique, le second l'accès à toute une tradition scripturaire variée et désormais perdue. Parmi les païens, il en appelle au témoignage d'Homère[33].

Fragments de l'Ancien Testament

Dans l'application de ces principes dans son œuvre exégétique, attestée par ses fragments de l'Ancien Testament[34], il se montre beaucoup plus sophistiqué, car dans l'établissement de la teneur du texte biblique, il utilise non seulement les Septante[35], comme la majorité des Pères grecs, mais en bon disciple de l'évêque de Césarée, il consulte aussi les recensions tant de Symmaque[36] que d'Aquila[37] et même le texte hébreu original[38]. Il est bien connu que les Hexaples d'Origène circulaient dans le Proche Orient et qu'Eusèbe de Césarée en a fait usage abondant[39]. Notre exégète, de par son origine, eut l'avantage de pouvoir se référer à la traduction

(31) Fr. 11 sur Gen.

(32) Selon Lehmann (*Med. Arm. Cult.* 150) Eusèbe eut quelque connaissance de l'exégèse juive de son temps ou antérieure.

(33) Fr. 1 sur Gen.

(34) L'article d'Hovhannessian, *Le commentaire d'Eusèbe d'Émèse (In Genesim)*, dans *Bazmavep*, Venise, 1935 (93), 345-352 (en arménien) me reste inaccessible, mais il a été bien utilisé par Buytaert dans *Héritage*, p. xiii et passim. Pour confirmation v. Lehmann, dans *Med. Arm. Cult.*, p. 158, n. 8.

(35) Fr. 38 (et 9) sur Gen.

(36) Fr. 9 sur Gen.

(37) Fr. 50 sur Gen.

(38) Fr. 3, 9, 10, 15, 24, 28, 36, 38, 42 sur Gen et 1, 15, 22 sur Ex.

(39) Carmel Sant, *The Old Testament Interpretation of Eusebius of Caesarea*, the Royal University of Malta, 1967, p. 1.

syriaque[40], ce qui devait être plutôt rare chez les auteurs grecs de son temps.

Plusieurs fois il analyse son texte dans un esprit très critique[41]. Autrefois, le lien avec le Nouveau Testament est établi dans la veine de la «théorie»[42] antiochienne qui dans les paroles et les événements de l'Ancien Testament voit déjà leur accomplissement aux temps du Christ et de l'Église[43]. Mais il admet un simple anthropomorphisme pour des expression de «regret» ou «colère» de Dieu dans le fr. 10.

Dans son exégèse, notre auteur nous montre tout un éventail de ses intérêts. Il se penche sur les sources bibliques dans les fragments 9,11 et 38 sur Gen, il fait un bel exposé de l'interprétation littéraire dans 11,13 et 32, il interprète l'Écriture par l'Écriture dans 18 et

(40) Fr. 3, 9, 15, 24, 28, 36, 38, 42, 50 sur Gen et 1 sur Ex. - Donné que les manuscrits de la version syriaque «reçue», ou Peschitta, proviennent du 5e siècle, il a été généralement supposé que ce «Syrien», malgré son nom, n'est qu'une autre traduction grecque. Cependant, LEHMANN (*Med. Arm. Cult.*, 149) pense qu'à cause des indications d'Eusèbe cette opinion doit être reconsidérée. Il pourrait s'agir d'une version syriaque ancienne, car la Peshitta elle-même n'est plusieurs fois qu'une élaboration des matériaux antérieurs.

(41) Voir p. ex. la question d'Éden et du paradis dans le fr. 3 de Gen. ou bien la différence de l'âge dans les généalogies des patriarches dans les LXX d'un côté et dans l'Hébreu, le Syrien et Symmaque de l'autre dans le fr. 9 sur Gen. Ou bien quand il remarque dans le fr. 5 que le serpent appelé par la bible «fauve», était en réalité reptile.

(42) A côté du sens littéral, les Antiochiens admettent aussi une «théorie» qui est distincte de l'allégorie alexandrine. Voir les articles suivants: par SEISDALOS dans *EstBibl* 1952, p. 31, par TERNANT dans *Bibl.* 1953, p. 135 et par VACCARI dans *Bibl.* 1920, p. 3.

La théorie, comme d'ailleurs aussi l'allégorie, voit les événements à la fois dans leur existence et dans leur accomplissement, car l'Ancien Testament y apparaît christologique dans plusieurs de ses passages, ce qui permet aux chrétiens de voir en lui leur livre.

Les procédures mentionnés ont été inspirées par la tradition des commentateurs homériques d'Alexandrie et utilisées par Philon pour qui le commentaire de la Bible sert comme des leçons en psychologie et en cosmologie.

(43) L'exemple le plus détaillé peut se voir dans le fr. 54 sur Gen. où l'histoire de Joseph en Égypte est comparée avec la passion de Jésus. Dans le fr. 60 sur Gen. il va encore plus loin, car il applique directement l'image de la vigne et ses spirales, mentionnées dans les bénédictions de Jacob, à la prédication des apôtres.

40[44]. Les exemples de l'interprétation allégorique se trouvent dans 20, 39, 48 et 34, 36, 54, 60[45], où la première série donne la réalisation de l'allégorie dans l'AT, la seconde, dans le Nouveau. Il n'oublie pas son astronomie, comme en témoigne le premier fragment. Les considération philosophiques dominent les fragments 4 et 5, et les théologiques 10 et 17[46]. Nous trouvons même un exemple de la théologie biblique en 56. La morale peut être catéchétique comme en 33, générale en 22, 23, 25, 30[47], ou ascétique comme en 36 et 54 ou encore pastorale en fr. 6 sur l'Exode. En fr. 9 sur le Deuteronome, il appelle, suivant son maître de Césarée[48], la seconde lettre de Pierre (épître) Catholique, par une expression qui fut introduite pour la 1 Jn par Apollonius en 197[49]. En passant, il ajoute même une brève remarque sur l'histoire de l'évangélisation[50].

Quelques exemples détaillés de son procédé exégétique

Bien que la critique textuelle ne fût pas encore constituée en discipline systématique, Bardesane, philosophe, astrologue et chansonnier religieux d'Édesse, accusé de gnosticisme par Éphrem[51], mais, par ailleurs, dénoncé comme chrétien par l'empereur Julien, se rendit compte des divergences dans le texte de la Genèse, en remarquant qu'il fut ordonné à Noé d'amener dans l'arche les animaux une fois par deux, l'autre fois par sept. En effet, il propose une hypothèse que deux auteurs différents (heteros — heteros) ont contribué à la composition du texte en question, dont chacun désigne Dieu

(44) Cfr aussi fr. 3 sur Ex.
(45) Cfr aussi fr. 3 sur Ex et fr. 2 sur Deut.
(46) Cfr aussi fr. 8, 18 sur Ex, fr. 3, 4, 5 sur Num et fr. 3 sur Deut.
(47) Cfr aussi fr. 4 sur Ex et fr. 2, 3, 5 sur Lev.
(48) H.E. 2.23.25, GCS, ed. E. Schwartz, 9,174.
(49) H.E. 5.18.5, GCS, ed. E. Schwartz, 9,474.
(50) Fr. 10 sur Num 24,7.
(51) C'était pour contrecarrer l'influence des cantiques gnostiques de Bardesane qu'Éphrem s'est mis à composer les cantiques pour lesquels il est entré dans l'histoire de la littérature patristique. Il fut imité en cela par toute une tradition orthodoxe postérieure, quand on s'est aperçu que les idées théologiques, exprimées par les chants, entraient mieux dans la mémoire du peuple.

par un autre nom et, en bon gnostique, il distribue les deux ordres différents entre deux dieux différents. Ainsi le problème de plusieurs sources en Genèse (la Yahviste et l'Élohiste) fut abordé déjà à la fin du 2me s. en Syrie, bien que sous un autre aspect(52).

D'ailleurs, Eusèbe d'Émèse n'hésite pas d'interpréter la Bible par la Bible. Quand il veut répondre à la question, si Pharaon a dormi avec Sarah qu'il avait séquestrée d'Abraham(53), il la résout en se référant au cas analogue d'Abimelech, raconté par la Bible plus tard (Gen 20,4): Dieu ne l'a pas permis(54). En plus, il remarque dans le fr. 16 que selon Josué Thara et Nachor étaient des idolâtres. Ou encore, quand il suppose dans le fr. 40 que Rebecca est allée consulter l'oracle du Seigneur chez Melchisedech.

De même, la réprobation de Lévi dans les bénédictions de Jacob (Gen 49,5-7) fut changée en bénédiction dans le testament de Moïse à cause de la fidélité de cette tribu envers la cause de Moïse(55).

Il suppose aussi dans le fr. 34 que le sacrifice d'Isaac se réalisa sur l'emplacement du futur temple ou plutôt sur celui de la Crucifixion.

Les classes de Patrophile de Scythopolis ont laissé trace dans les passages où il a recours à la typologie, formée selon l'allégorisme alexandrin, bien représentée et dévéloppée, spécialement dans les relations entre l'Ancien et le Nouveau Testaments, bien qu'il puisse s'agir tout simplement de l'application de la théorie antiochienne.

Ainsi il voit dans Abraham le type de la loi postérieure et dans le feu de son sacrifice l'autel des sacrifices lévitiques(56). D'ailleurs, il attribue à Abraham, qui ne voulait pas donner une femme cananéenne à son fils Isaac, l'observation de la loi mosaïque avant la lettre de la loi, et cela en sa qualité du prophète (Gen 20,7)(57).

Dans l'autre histoire, Joseph fut pris par la femme de Putiphar, lui abandonnant ses vêtements et la fuyant, fut mis en prison et est devenu surveillant des prisonniers. Eusèbe voit en tout cela le type du Christ qui fut pris par la mort, mais dans la résurrection, aban-

(52) Fr. 11 sur Gen 6,19-20.
(53) Fr. 18 sur Gen 12,17.
(54) Fr. 18 sur Gen 12,17.
(55) Fr. 10 sur Dt 33,8.
(56) Fr. 20 sur Gen 15,8.
(57) Fr. 39 sur Gen 24,3.

donnant ses vêtements dans le tombeau, il a échappé à la mort et est devenu le roi des vivants et des morts(58).

Quand Moïse demande à Dieu d'envoyer vers le peuple quelqu'un de plus capable que lui, étant lui-aussi, prophète (Dt 18,15), il prévoit déjà le vrai Sauveur, Jésus Christ(59).

Cette allégorie apparaît encore plus poussée dans l'explication de Gen 49,11, partie de la bénédiction de Juda par Jacob, où le patriarche parle de l'ânon attaché au cep d'une vigne et du lavage d'un vêtement et d'un habit dans le sang des raisins. On devrait voir dans cet ânon le groupe des apôtres, associés à la puissance invisible et divine (la vigne). Par l'enseignement de la parole divine (le cep), ils auraient attaché le petit de l'ânon, c'est-à-dire le nouveau peuple, gagné de parmi les gentils. Dans le même symbolisme le sang des raisins signifie la Passion, dans laquelle les vieux vêtements et habits du péché sont lavés(60).

Ainsi encore pour lui le fameux passage selon lequel tous les peuples seront bénis en Abraham (Gen 12,2), doit être compris dans le sens eucharistique. C'est en participant au Corps du Christ, le descendant par excellence d'Abraham, que les gens de toutes les nations s'approprieront le bénédiction d'Abraham(61).

Pareillement la corbeille dans laquelle le petit Moïse fut mis en fleuve, ayant été fabriqué de bois, symbolise à la fois la croix et le baptême(62).

Quelquefois cette application sacramentelle souffre d'une forte accomodation. Cela se voit en suivant le raisonnement d'Eusèbe à propos de l'exégèse de Gen 22,13 où il s'agit du bélier pris par ses cornes dans un buisson. L'Hébreu et le Syriaque n'ont pas le «pris»,

(58) Fr. 54 sur Gen 39,13-14. - Cette typologie christologique est reprise dans les Homélies d'un autre point de vue:

Joseph est condamné par ses frères à la mort et à une condition inférieure (in lacu: dans la citerne). Il est mort, assassiné en effigie d'un chevreau, dont le sang devait servir à maculer la tunique, envoyée à Jacob comme preuve de sa mort. Ensuite, Juda a fait vendre Joseph comme Judas a vendu Jésus. XVIII. *De Resurr.* I. I., Disc. lat., II, 30-31.

(59) Fr. 19 sur Ex 4,13.

(60) Fr. 60 sur Gen 49,11.

(61) Fr. 17 sur Gen 12,2. - Paul le voit dans la foi d'Abraham. Est-ce que l'Eucharistie est ici l'expression de la foi?

(62) Fr. 3 sur Ex 2,1-10.

mais «pendant», ce qui indiquerait directement la croix, où pendait le Christ. D'autant plus, qu'il s'agit d'un bélier, un être parfait, entends adulte, comme le Christ, et non pas d'un agneau, donc d'un petit qui remplacerait plus logiquement un enfant qui était Isaac. La scène, donc, fait une allusion assez claire à la Passion du Christ sur la Croix. D'où pour lui buisson «sabec», avec cette expression hébraïque incorporée dans le texte grec, signifie le pardon, et le pardon de la Croix(63).

Une fois dans la catégorie du pardon, l'Émésien se rappelle le texte d'Ézéchiel (47,3) où le prophète parle d'«eau du pardon», sortant du temple. D'où une conclusion simple, c'est-à-dire que l'Ancien Testament prévoit la Croix et le baptême comme deux sources du pardon(64).

En général, il est clair qu'Eusèbe lit l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, car il y voit plusieurs symboles sacramentels et présuppose l'existence de plusieurs facteurs néotestamentaires réalisés déjà au temps de l'Ancien. D'ailleurs, il ne fait que suivre la procédure du Nouveau Testament où l'auteur de l'épître aux Hébreux attribue à Moïse «la considération de l'humiliation du Christ» (11,16).

On trouve chez Eusèbe un beau texte tout à fait inattendu sur le mariage. A l'occasion de la relation d'Abraham vers sa femme Sarah et sa servante Hagar, l'Émésien dit qu'avec la concubine il avait une union des corps pour la génération des enfants, tandis que avec la femme «l'union de l'âme, scellée par un amour céleste»(65).

Il est curieux d'observer qu'Eusèbe a un certain intérêt pour les

(63) Cette expression sebaq semble avoir fait certaines difficultés aux traducteurs de la Septante. Elle se trouve trois fois dans l'Ancien Testament. Il est vrai que dans Is 9,17 elle est traduite simplement dasos, «forêt», ce qui donnerait un sens assez approximatif même dans la Genèse. Mais un chapitre plus tard (Is 10,34 et Ps 7,45), la même expression n'est pas traduite du tout, car la composition sibkê hayya'ar ce qui pouvait dire «les arbres de la forêt» est rendue simplement comme hypseloi, «les très hauts». D'où, la phrase hébraïque qui pouvait sonner «les arbres de la forêt ont été coupés par une hache (le fer)», a été traduite en grec «les grands (hypseloi) ont été exécutés par le glaive (machaira)». Vu ces hésitations, aucun étonnement, si en Genèse le traducteur ne fait que transcrire telle quelle une expression si contestée.

(64) Fr. 36 sur Gen 22,17.

(65) Fr. 23 sur Gen 16,6.

enfants. Il souligne beaucoup le fait qu'Ismaël (Gen 21,17) fut exaucé dans sa prière quand il avait été chassé avec sa mère Hagar de chez Abraham. Pour l'évêque d'Émèse ce passage comporte une grande signification éducative, car quand on enseigne la prière aux enfants, on peut leur suggérer, jusqu'à quel point leur prière est exaucée par Dieu([66]).

En plus, il est persuadé que les eaux de Nil furent changées en sang et que Pharaon a péri dans les eaux de la Mer Rouge en vengeance des enfants juifs qu'il avait fait noyer dans le fleuve après leur naissance pour empêcher la croissance du peuple([67]). Est-ce que ce serait un avant-propos à la filiation divine des chrétiens mise en relief constamment par lui dans son commentaire aux Galates?([68]).

Eusèbe ne fait pas exception parmi ses contemporains dans son attitude antijuive. Il juge sévèrement les juifs pour leur ancienne tendance vers l'idolâtrie, se montre très critique envers la reprise éventuelle des sacrifices des animaux et se moque pratiquement de l'usage juif de la circoncision([69]).

Dieu a choisi d'apparaître à Moïse dans le buisson qui était en train d'être consumé par feu, pour faire comprendre au peuple juif de ne pas se faire ses dieux en bois([70]).

Moïse a omis de se circoncire et de faire circoncire ses fils, ce qu'on omettait facilement dans le désert([71]). Dans le commentaire aux Galates, Eusèbe aura encore plusieurs fois l'occasion de retourner sur le sujet de la futilité de la circoncision. En plus, dans un fragment d'attribution douteuse, Eusèbe aurait affirmé qu'en soi la

([66]) Fr. 33 sur Gen 21,17.

([67]) Fr. 24 sur Ex 5,6, fr. 26 sur Ex 7,20, fr. 28 sur Ex 8,16 et fr. 30 et 31 sur Ex 14,23 et 27. - Dans les Homélies, les plaies, ainsi que le passage de la mer Rouge, sont présentés comme touchant les Égyptiens et épargnant les Israëlites. Il n'y a pas d'allusion à une condamnation à cause des enfants noyés. X. *De Petro*, Disc. lat., I, 240-242.

([68]) Voir notre, *Thème d'«adoption» dans les fragments «ad Galatas» d'Eusèbe d'Émèse*, dans *Pleróma. Salus carnis*, Homenaje a A. Orbe, ed. por E. Romero-Pose, Santiago de Compostela, 1990, pp. 405-419.

([69]) Fr. 21 sur Ex 4,24. - De leur manquement de foi en la résurrection du Christ, voir Disc. lat. I, 252, 274, II, 47 et 221s.

([70]) Fr. 8 sur Ex 3,3.

([71]) Fr. 21 et 22 sur Ex 4,24-25. - Pour la discussion philologique de la fin du fr. 22 voir Lehmann, *Med. Arm. Cult.*, 150.

circoncision n'était pas nécessaire aux juifs parce qu'elle ne représentait rien autre qu'un pur signe de la loi[72].

On peut ajouter qu'Eusèbe, cité par un auteur inconnu, aurait soutenu que les juifs eux-mêmes n'étaient pas très fiers de leur circoncision et qu'ils ne l'estimaient pas trop[73]. De même il souligne leur manquement de l'observance de la loi dans le désert[74], ainsi que la fragilité de leur engagement face aux malédictions païennes[75]. Les lois diététiques interdisaient tout ce qui avait été l'objet de leur gloutonnerie en Égypte[76].

Sa remarque sur les sacrifices aaroniques me semble bien pénétrante. Il suppose que Dieu n'aimait point ces sacrifices d'animaux et qu'il les avait permis à cause de l'habitude que les juifs en avaient pris en les voyant pratiqués en Égypte. Et dûment, il les a limités à un seul lieu, le temple de Jérusalem et cela dans le but de les faire cesser, une fois le temple détruit[77]. Il y ajoute une belle observation sur l'éducation du peuple de la part de Dieu, non pas par violence, mais par persuasion.

De l'autre côté, son sens du sacré est exprimé dans l'observation que les objets sacrés devaient être portés sur les épaules pour ne pas être placés au-dessous des animaux qui les traînaient[78].

En morale, il fait la distinction entre le péché qui est conscient et la faute, faite en ignorance de la cause[79]. Il ne s'arrête pas devant la casuistique sur le serment du faire mal[80] ou un témoignage incomplet[81].

(72) L'œuvre de la circoncision n'est pas donc nécessaire en soi, sinon que la loi est violée, quand le signe par qui elle est reconnue, n'est pas accompli. Hér. Dubia, fr. 3 sur Gen 17,14, p. 157 *.

(73) Que Moïse ne fut pas réprimandé parce que ses fils n'avaient pas été circoncis, signifie que tous les enfants, nés dans le désert ont été laissés incirconcis. Donc les juifs n'avaient pas une grande estime de la circoncision. Hér. Citationes, fr. 2 sur Ex 4,24, p. 153 *.

(74) Fr. 4 sur Dt 12,8.

(75) Fr. 5 sur Num 22,12.

(76) Fr. 5 sur Lev 11,1.

(77) Fr. 3 sur Dt 12,5.

(78) Fr. 1 sur Num 4,15.

(79) Fr. 4 sur Lev 6,17.

(80) Fr. 3 sur Lev 5,4.

(81) Fr. 2 sur Lev 5,1.

En plus, il a un sens aigu de l'extension grandiose de la création de Dieu(82) et de son pouvoir sur elle(83).

Hors de ces notes théologiques, il aborde même une question presque moderne sur la connaissance de la foi. Il la relie à la fameuse question apologétique: pourquoi les miracles, si nombreux au temps du Christ, ne se repètent-ils plus pour ceux qui embrassent la foi de nos jours? A l'occasion de la demande de Moïse, d'un signe de créance pour le peuple, Eusèbe dit que les miracles sont nécessaires seulement pour ceux qui ne croient pas. Les fidèles de bonne foi sont toujours enclins à suivre un témoin reconnu comme véridique(84).

Eusèbe ne laisse le texte pas échapper à l'enquête de son bon sens(85) ou, si vous voulez, à son penchant philosophique quant il se demande si le fruit de l'arbre de la vie avait vraiment la puissance de donner la vie, ou plutôt l'immortalité (fr. 4 de Gen.) et si le diable avait été capable de faire parler le serpent dans le fr. 5 de Gen(86). Dans le premier cas l'arbre aurait été appelé ainsi en vue du résultat de la tentation, dans le second seul Dieu a pu permettre un serpent de parler. Pourquoi? Pour donner à l'homme l'occasion de subir l'épreuve. D'ailleurs, cela s'est répété dans les tentations de Job le Juste, de notre Seigneur, et dans le cas de l'ânesse de Balaam(87).

A son esprit de curiosité n'échappe pas le moindre détail du texte biblique. Ainsi il se demande dans le fr. 32, pourquoi Abraham n'a pas donné à Hagar expulsée un âne, quand il en avait beaucoup. Et il propose deux solutions, ou bien c'était par bonté pour ne pas

(82) Fr. 17 sur Ex 4,10-11.

(83) Fr. 18 sur Ex 4,11.

(84) Fr. 16 sur Ex 4,6-9.

(85) Cfr. aussi fr. 12 sur Ex 3,13.

(86) D'ailleurs, dans un fragment douteux, conservé sous un lemme double d'Eusèbe et de Théodore de Mopsueste (Her. Dubia, fr. 2 sur Gen 3,22, p. 157*.) ce raisonnement est poussé plus loin. La tentation fut simplement impossible, car le mensonge du diable et la folie d'Adam furent trop évidents. Adam devait bien savoir que Dieu ne pouvait être qu'un seul et que les hommes, même déifiés, ne pouvaient s'associer à lui. Cette attitude s'harmonise fort bien avec l'esprit critique de Théodore, que l'on peut retracer dans l'ambiance d'origine syrienne à travers l'Émésien jusqu'aux jours de Bardesane.

(87) Fr. 5 sur Gen 3,1-2.

charger la femme d'un soin supplémentaire pour la bête, ou bien par confiance dans la providence du Seigneur qui allait prendre soin de l'enfant.

Considérant le sacrifice d'Abel, notre auteur se demande dans le fr. 11, pourquoi ce fils d'Adam fut berger, alors qu'il n'a été permis de manger de la viande qu'après le déluge.

Eusèbe puise à la source de son bon sens, quand il applique dans le fr. 25 à Abraham l'adage que chacun juge les autres selon ses propres actions et qu'Abraham étant juste, considérait les autres aussi comme tels.

En bon astronome qu'il était — et il a même souffert pour cette science, car comme tel il fut mal reçu chez les Émésiens — Eusèbe ne se dispense pas d'une remarque astronomique dans ses commentaires exégétiques. A l'occasion du récit sur la création du soleil (Gen 1,17), il se demande, si le soleil fût fixé sur le firmament. Mais donné que son mouvement est différent de celui des autres astres, Eusèbe décide que le soleil se meut sur une piste propre à lui qui, cependant, est bien proche du firmament. D'ailleurs, en cela il ne diffère guère des conceptions de Ptolémée.

Il se montre aussi très soucieux de l'exactitude mathématique quand il examine les données de la durée du déluge dans le fr. 12 sur Gen.

Nous n'avons pas besoin de nous attarder sur les autres fragments parce qu'il ne contribuent pas grand chose à la conception théologique d'Eusèbe, ou bien, étant douteux, ils n'expriment pas sa pensée authentique, comme dans le cas d'Is 1,9([88]), car on n'a aucune autre indication qu'Eusèbe ait jamais commenté la prophétie d'Isaïe.

Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta,
Sládkovičova 23,
08001 PREŠOV, (Tchécoslovaquie)

Jiří A. NOVOTNÝ S.J.

([88]) Dubia, fr. 2 sur Is., I, 9, p. 158*.

VERSION

FRAGMENTS SUR LA GENÈSE(1)

(1. Gen 1,17)(2). — Il faut se demander, si les luminaires au ciel se meuvent à la course au-dessous du ciel, séparés par une distance du ciel ou s'ils sont couverts (c'est-à-dire fixés), ou bien comme les voyageurs sont sur terre, ils sont au ciel. Il y en a qui pensent, qu'ils sont fixées au ciel et que le soleil ne court pas et non plus la lune. S'il s'agit d'un païen, faisant attention aux poètes, qu'il écoute Homère (Od. 19,433) qui dit que le soleil sort des flots de l'Océan, passe par le centre du ciel et puis décline à l'occident.

Si, au contraire, il est philosophe (96 *) qui donne la force aux raisonnements de l'âme et s'empresse de se laisser convaincre par des choses vues, qu'il voie la lune survenir tous les trente jours et les Pléiades après toute une année.

Mais si elles demeuraient immobiles, et étaient mues par la nature du ciel, l'une ne serait pas plus rapide que les autres.

En dehors de ceux-ci, nous voyons quelque autre astre qui ne décline jamais, quelques uns apparaissant pendant plusieurs années. Si, donc, le ciel se mouvait, les contenant immobiles, ce que nous avons dit n'arriverait pas. Il semble à quelques uns, qu'ils sont au-dessous du firmament et qu'ils se meuvent dans l'air.

L'Ecriture, quant à elle, veut que le ciel soit solide et immobile et que le soleil et la lune se meuvent.

Et en effet, Josué a dit: Que le soleil s'arrête — et non pas le ciel qui le meut — (97*) et la lune, et il se fit ainsi. Et au temps du roi Ezechias le soleil est revenu sur son chemin, pas le ciel. (...)

Donc, ils n'ont pas été fixés sur le ciel, ils ne s'écartent pas non plus de lui. (...)

(1) BUYTAERT, *Héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse.* Louvain, 1949. p. 95 *-122 *. — Le texte tel qu'établi, fut sévèrement critiqué par R. DEVREESSE, *Les anciens commentateurs grecs...* (= ST 201) 1959, p. 59s (cfr aussi note 79 dans H. J. LEHMANN, *Per Piscatores*, p. 34). Mais faute de mieux, nous nous tenons au texte établi par Buytaert, car il donne accès à des textes fort intéressants.

Dans cette traduction je dois beaucoup au Père Matthieu G. Dedurand O.P. qui, non seulement m'a fait nombreuses suggestions quant au sens du texte original grec, mais plusieurs fois a donné une forme plus élégante au texte français. Il va de soi que tous les manquements et fautes qu'y sont restés, doivent être attribués à moi. J.N.

(2) BUYTAERT, *Héritage litt. d'Eus. d'Ém.*, p. 95 *-97 *.

Quoi donc? Ils dépassent en quelque sorte, étant donné qu'ils sont proches du ciel et touchant presque la surface du ciel pour envoyer tous les rayons sur la terre, car vers le haut il n'ont pas de place pour le faire.

(2. Gen 2,6([3]). — Un certain Juif prétend qu'il n'est pas dit «une source sortait de la terre», mais «une espèce de brume ou d'éther (98 *) rassemblé, très épais», dont il a dit que «l'exhalaison provenait de la terre et couvrait sa face», ou survenue en provenance de l'humidité, dit-il, ou plutôt par une disposition de Dieu; je ne puis pas le dire. Philon le Juif([4]), lui, dit que peut être de même qu'on appelle cheval toute la force de cavalerie du roi, de même on appelle source toute veine de la terre, qui donne toute espèce d'eau potable sous la forme de pluie ou de source. Il dit qu'il est aussi heureusement dit que non pas toute la terre, mais la face de la terre est humidifiée, ce qui est sa meilleure et principale partie, qui peut donner des fruits sans avoir besoin de l'assistance des sources.

(3. Gen 2,8-9)([5]). — Il y en a qui disent que le lieu où fut planté le paradis s'appelait «Éden», d'autres identifient Éden avec le paradis et disent que le traducteur a donné la traduction et le terme traduit.

On se demande, si le paradis fut planté après la création de l'homme — ce qui a été dit (les paroles de la Bible) semble vouloir le signifier, — ou plutôt le troisième jour avec les autres plantes.

Le Syrien donne ce texte-ci: «et Dieu a planté le paradis dans Éden dès le commencement»([6]). Il y en a qui disent que cela ne se trouve pas chez l'Hébreu.

Plusieurs donc disent qu'il fut planté après cela. Car, déclara-t-on, quand Moïse dit que «Dieu a planté le paradis et y a posé l'homme qu'il a créé», mettant en évidence que le paradis fut planté plus tard, il ajoute «et Dieu a fait naître (99 *) encore de la terre». L'«encore» montre qu'il fut fait à part de tout ce qui a été fait «dès le commencement».

(4. Gen 2,9)([7]). — Nous nous demandons, s'il appartient à la nature des arbres dans un cas de donner la vie, dans l'autre d'implanter la connaissance du bien et du mal, ou si l'on doit regarder autre part. Qu'il appartenait naturellement au bois «de la vie» de rendre immortel celui qui en mangeait, est clair du fait qu'Adam fut chassé après avoir transgressé le commandement, pour qu'il «ne vive pas éternellement» en en mangeant. Il ne s'agit pas sim-

([3]) *Ibid.*, p. 97 *-98 *.

([4]) Quaestiones... sur Genèse et Exode, I,3.

([5]) BUYTAERT, *Héritage littér. d'Eus. d'Ém.*, p. 98 *-99 *.

([6]) Men qdîm; le TM a miqqedem et les LXX «kata anatolas». Qedem en hébreu peut avoir les sens «la partie antérieure». Mais cette expression a toujours été considéré comme désignant l'Orient. Ainsi les LXX traduissent bien «vers l'Orient». La traduction syriaque men qdîm est apparemment faite par alittération, ce qui a donné un sens différent: «dès le commencement». Il surprend qu'Eusèbe, si pénétrant, n'ait pas fait lui-même cette remarque, bien qu'en d'autres endroits il traduit le texte hébreu qui lui devait être assez familier.

([7]) *Ibid.*, p. 99 *-100 *.

plement de la vie — car ils ont vécu, même quand ils n'en mangeaient pas — mais de l'immortalité. Et le second arbre n'avait pas dans sa nature la connaissance des opposés. Car quand il leur fut ordonné de ne pas manger, ou de mourir, est-ce qu'ils ont su, ou non, (100 *) que le manger était mauvais et que la mort (était établie) comme châtiment, pour les transgresseurs? S'ils l'ignoraient, alors le commandement fut superflu et la mort déplacée pour ceux qui transgressaient dans l'ignorance. Si, au contraire, ils s'en rendaient compte, superflu «le bois» pour ceux qui avaient la connaissance avant d'y toucher, superflu aussi l'interdiction de connaître ce que justement ils savaient. Si alors «le bois» contenait la connaissance, d'un côté celui qui les a empêchés, aurait été jaloux, de l'autre côté l'empêchement superflu; il fallait(8), en effet, d'abord d'acquérir la connaissance à travers la nourriture, ce qui donne une place au libre arbitre, et à ce moment-là il reste désormais à légiférer l'interdiction du mal à ceux qui savaient. Comment comprendre cela? L'arbre a été appelé ainsi en partant du fait qu'il donne l'occasion à l'exercice de l'obéissance et de la désobéissance.

(5. Gen 3,1-2)(9). — Admettons chez l'animal une certaine intelligence, mais pas du tout raisonnante, ni utilisatrice de parole proférée; il faut donc établir le rapport avec celui qui parle en lui, et d'où? De fait, Satan parla a travers lui, car il dit dans l'Évangile: «Celui-là fut l'assassin des hommes depuis le commencement», pas simplement à cause d'Abel; en effet, ni l'Écriture ne dit qu'il a supprimé ce dernier, ni il n'aurait pu le faire, s'il n'avait d'abord rendu l'homme mortel, car le terme «assassin des hommes» montre un complot général contre le genre (humain), d'où vient aussi dit-on, qu'il parla de «fauve», bien que le serpent soit un reptile.

Il y en a qui disent, qu'à cause de son intelligence naturelle, il en a fait un instrument convenable et lui a ajouté le parler qui lui faisait défaut. Est-ce que le diable était capable de lui ouvrir la bouche pour une parole et transformer la nature? Mais cela est propre à Dieu! Mais comme Dieu le voyait (101 *), Dieu qui par le libre arbitre prépare les athlètes pour les couronnes volontaires et il vit le diable examinant, s'il était possible de le faire, s'approchant pour les tromper, Dieu a consenti à cela, préparant sa propre créature pour qu'elle parle.

Car aussi dans le cas de Job il a consenti à l'enlèvement de beaucoup de choses, pendant que celui-là (Satan) regardait, s'il pouvait, au cas où cela lui serait permis, reprocher à Job une vertu feinte, qu'il semblait avoir grâce à sa richesse, telle en effet est la portée du dialogue en ce passage, où l'Écriture dans un but de clarification, met les concepts en forme de discours; il faut penser la même chose des tentations du Seigneur: comme il a appris la pensée de celui-là, il vint au désert, volontairement devint affamé, pendant que l'autre pensait pouvoir le tromper comme Adam par la nourriture, s'il éprouvait la faim et en rapport de nouveau avec la pensée du Satan, il est monté

(8) Nous traduisons edei au lieu d'eide, avec le passage parallèle chez Procope de Gaze, PG 87, col. 161 C 6.

(9) Buytaert, *Héritage littér. d'Eus. d'Ém.*, p. 100 *-101 *.

sur le faîte (du temple). Et même, s'il l'a amené sur la montagne, comme on dit, lui montrant tous les royaumes de la terre, il y est allé de son gré.

Ainsi maintenant aussi Dieu, voyant ses pensées, a ouvert la bouche du serpent, de la même manière que celle de l'ânesse de Balaam. Dieu cependant prévoyant qu'Adam va désirer de devenir dieu, l'a menacé d'avance de la mort et après la transgression l'infligea (à celui qui a transgressé). Il y en a qui disent que le serpent a plu à la femme à cause de son excessive complaisance en toute matière, et naturellement aussi pour l'imitation.

(6. Gen 3,24)([10]). — Même cela appartient à quelqu'un qui proportionne le châtiment; car cela s'effectue quand le roi se fâche: quand il impose un dur châtiment aux faillis([11]), il consiste en ce que celui qui se trouve sous le châtiment doive passer son temps quelque part loin, dans les lieux déserts et inhabités; quand il ordonne d'être aux alentours des demeures royales, seulement hors de la ville royale, c'est un signe de clémence qui inspire une certaine espérance de rappel. (102*)

Pour Adam le voisinage a été donné en châtiment, pour que, voyant le paradis, il se rappelle en avoir été banni et qu'il rassure les fils.

Alors, donc, la vue de l'épée de feu et le chérubim y fut utile jusqu'à ce qu'Adam fût dehors.

(7. Gen 4,23). — Lamech à partir de ce qu'il dit, apparaît comme ayant tué deux hommes; l'homme peut s'entendre ou comme étant de l'âge moyen ou autrement comme vieillard, l'adolescent comme étant plus jeune.

(8. Gen 4,26). — Dans le texte hébreu on ne lit pas ainsi, mais «celui-ci a espéré de pouvoir invoquer le nom du Seigneur Dieu», c'est-à-dire qu'il soit dit fils de Dieu et dieu. Car les descendants de Seth ont été des justes. D'où l'Ecriture, donnant un récit suivi, dit après cela: «et les fils de Dieu (c'est-à-dire les justes) ont vu les filles des hommes». Car il n'y avait pas de mélange entre les fils de Seth et ceux de Caïn.

(9. Gen 5,3)([12]). — Prenons comme texte: «Adam a vécu cent trente ans et engendra Seth», parce que l'Hébreu et le Syrien et Symmaque placent toujours les généalogies aux alentours de la centième année, p.ex. il est écrit d'Adam qu'il avait engendré Seth à deux cent trente ans, (103*) et l'Hébreu à cent trente ans et il ajoute les autres (années) pour le reste de la vie d'Adam.

D'ailleurs, on se demande sur Mathusalem...

(10. Gen 6,5-7). — Il faut qu'avant le déluge et après le déluge quelque mal naturel, que ce soit le désir ou un autre, soit attaché à l'homme: Dieu l'a donné pour l'utilité, mais nous l'avons tourné au mal. L'Hébreu au lieu d'«avec soin»([13]) dit qu'il était «'naturel' pour l'homme de rester dans le

([10]) *Ibid.*, p. 101*-102*.

([11]) Voir la suggestion de Devreesse dans *Chaînes exégétiques grecques* ad locum: peptêósi ou peptôkósi «faillis», au lieu de heptà eíkosi «vingt sept» du manuscrit.

([12]) *Ibid.*, p. 102*-103*.

([13]) Lxx: epimelôs; raq du TM signifie plutôt «seulement, exclusivement» que «naturel». Pour «depuis sa jeunesse» le TM a kol hayyôm «tous les jours».

mal dès sa jeunesse». C'est ainsi qu'est comprise la phrase suivante: «le développement du cœur de l'homme est tourné au mal depuis sa jeunesse». Donc, il ne dit pas «naturel», mais «développement du cœur», c'est-à-dire le raisonnement du libre arbitre se vautre dans le mal et y trouve sa joie dès la jeunesse. Il a été formé du reste pour désirer le commerce sexuel, mais en vue de produire les enfants et non pas pour la fornication, comme l'irascible est donné pour la garde, non pas pour la cruauté.

Les expressions «il a regretté» et «le Seigneur s'est fâché en colère», sont humaines à cause de nous (car comment celui qui prévoit, regrette-t-il?), pour que nous comprenions que ceux qui souffrent, souffrent justement.

(11. Gen 6,19-20)([14]). — Dieu ordonne à Noé d'introduire «de tous les animaux deux par deux, mâle et femelle»; ensuite au milieu (il dit) «de parmi les purs» non plus «par deux», mais «par sept, de parmi les impurs deux par deux». Et de nouveau, vers la fin de récit, il dit: «Noé a introduit par deux» de tous, et il ne rappelle plus les sept.

Est-ce que par chance ce n'est pas pour la conservation de l'espèce, qu'il y en a «deux de chaque espèce, mâle et femelle»? (104 *) Et ce qui s'ajoute pour qu'il puisse sacrifier à Dieu, en sortant? C'est pour cela qu'il y en a «sept» de parmi les purs. Par conséquent, il en a offert de chaque espèce et, lui-même, il en avait utilisé dans l'arche.

S'ils n'avaient pas mangé de viande avant le déluge, comment «Abel» fut-il «berger des brebis»? Est-ce qu'il aurait fait un sacrifice des choses qui étaient en abomination chez lui?

Comment étaient-ils appelés purs et impurs? Puisqu'au commencement, Dieu a ordonné d'introduire avec eux «par deux de tous», et après cela «par sept de parmi les purs». Ensuite, quand Noé a introduit tous «en l'arche», l'Ecriture ne mentionne plus les «sept», mais «deux», selon la première parole de Dieu.

Bardesane a osé dire qu'il y en avait un qui a dit «par deux» et un autre «par sept». Puisque l'Ecriture hébraïque appelle Dieu par deux noms, il veut en faire deux dieux.

(12. Gen 8,1). — Il faut observer le doublement du déluge.

Car la séquence est la suivante: «quarante jours» la pluie, puis «Dieu s'est souvenu de Noé», et les sources jaillissantes se sont découvertes, puis l'eau d'en haut diminuait jusqu'au «cent cinquantième jour», le fait que la pluie a été suspendue et que les abîmes étaient découverts est arrivé après «quarante jours». La diminution arriva après «cent cinquante jours et le Seigneur Dieu envoya sur la terre un vent et l'eau est disparue».

(13. Gen 9,13)([15]). — La question se pose si cela est naturel comme l'arc-en-ciel qui se voit, ou bien, si cela se produit au moment où Dieu a fait l'alliance de ne plus envoyer (105 *) le déluge sur la terre. L'arc-en-ciel a été fait quand Dieu a dit cela. Si, cependant, comme on dit, l'arc-en-ciel existait avant le déluge, comment peut-il être appelé «signe»? Car par «signe» l'Ecri-

([14]) *Ibid.*, p. 103 *-104 *.
([15]) *Ibid.*, p. 104 *-105 *.

ture veut signifier toujours une chose étrange. Nous savons que l'arc-en-ciel se forme dans les intervalles des pluies d'orage, quand le soleil envoie les rayons à travers les nuages qui portent la pluie.

Alors Dieu dit que ceci est le «signe» qu'il n'y aura pas de déluge partout, c'est-à-dire «sur toute la terre». Car il ne viendra plus la pluie d'orage ainsi partout, de telle façon qu'il n'y ait plus de place pour les rayons.

(14. Gen 9,23). — On se demande, est-ce que la vigne existait avant le déluge ou bien Noé fut-il son inventeur? Il y en a qui disent que la plante existait et qu'il a inventé le vin et c'est pourquoi il en but ignorant ses qualités et il est devenu ivre.

(15. Gen 11,3)([16]). — Le Syrien et l'Hébreu disent: «l'argile leur servait du chaux» et c'est bien vraisemblable, car l'asphalte est inutile pour la construction.

(16. Gen 11,31-12,5)([17]). — On se demande à cet endroit, pourquoi tandis que selon la Genèse, Dieu a dit «à Abraham de sortir d'Harran», Etienne affirme que c'était de la terre des Chaldéens avant de venir à «Harran, que Dieu a dit à Abraham» de sortir? Deuxièmement, même s'il l'avait dit avant et que lui soit sorti, pourquoi dit-il que «Thara sortit pour passer dans la terre de Canaan», quand il n'est jamais parti, mais «mourut à Harran»? Si c'est pour qu'Abraham seul, et non pas Nachor, participe à la promesse de la terre, pourquoi Lot est-il sorti «avec lui», pourquoi Thara en somme est-il sorti de la terre des Chaldéens?

La Genèse dit: «Il les a emmenés de la terre des Chaldéens pour les diriger vers la terre de Canaan», comme si Dieu avait préparé les fondements, non pour Abraham après la mort de son père, mais en jetant les plans et faisant la construction. Étienne a donc commencé avec le dessein de Dieu, la Genèse a commencé à partir du moment où Abraham a été interpellé. Dieu a d'abord jeté le plan à partir de l'émigration des Chaldéens afin qu'ils changent leur choix et qu'ils deviennent semblables à Abraham. Mais lorsque les autres n'ont pas changé leur choix, il a fait le dessein qu'ils s'installent à Harran, tandis qu'il ordonne à Abraham seul de partir.

Nous trouvons dans l'Écriture que ni Nachor, ni Bathouel, ni Laban ne se sont transférés, même quand ils ont entendu parler de la prospérité d'Abraham en Canaan et comment Dieu voyageait avec lui, même recevant Jacob lui-même, ils n'ont pas changé, non plus qu'en voyant Lot, l'imitateur d'Abraham, c'est pourquoi Lot est raisonnablement allé avec lui, et les autres sont restés. Et de même que Dieu a envoyé une semence de piété dans les lieux autour de Canaan pour enflammer ceux qui ont encore reconnu Dieu, et pour faire revenir ceux qui l'ont abandonné, de même aussi Joseph en Egypte et Daniel et les trois enfants à Babylone. Dieu a donc transféré Abraham de la terre des Chaldéens (107 *) en (lui) montrant qu'il n'empêcherait pas ceux qui se sont convertis de l'impiété d'aller avec lui et qu'il le choisis-

([16]) *Ibid.*, p. 105 *-106 *.
([17]) *Ibid.*, p. 106 *-107 *.

sait, lui-même, à cause de sa piété. Si Abraham a été envoyé à cause de piété et d'utilité, comment Nachor serait-il parti, alors qu'il était idolâtre? Parce que Josué reproche à Thara et Nachor d'être idôlatres.

(17. Gen 12,2)([18]). — Nous sommes bénis en participant au corps du Christ, alors que son corps provient d'Abraham.

(18. Gen 12,17). — Il ressort de cela que Dieu l'a fait avant que Pharaon l'ait touchée. S'il fait justice, c'est évidemment en la gardant pure de souillure. Il consent à la peur d'Abraham, afin de montrer l'aide et rendre le juste plus fidèle (croyant).

On se demande, si Pharaon aurait couché avec Sara et pour cela aurait donné des dons à Abraham. Et s'il n'avait pas couché, pourquoi l'Écriture ne le mentionne-t-elle pas? Du récit sur Abimelek on peut voir que Dieu ne l'a pas permis. Celui qui n'a pas permis au dernier, n'a pas permis au premier. En différents endroits, l'Écriture laisse de côté plusieurs choses, dans des autres, elle les reprend.

(19. Gen 14,18). — Quant à Salem, dont Melchisedek fut roi, l'Écriture n'exclut pas que c'était Jérusalem ou Sichem, car elle dit qu'il se trouve dans la vallée profonde de Save, dans «la plaine du roi».

(20. Gen 15,8)([19]). — Abraham ne manquait pas de fois, mais cherchait quelle devrait être la manière dont il hériterait; est-ce que les gentils seront rejetés peu à peu, ou bien tous en masse.

Et d'abord, il lui préfigurait en résumé les prescriptions de la loi; ainsi le «four» de feu qui maintient la figure de l'autel; de même que par le feu qu'il recevra des offrandes par le moyen d'un feu envoyé d'en haut en bas, et que ce ne sera pas par besoin — en effet le feu n'a pas détruit, — mais par mode d'enseignement.

Pourquoi avec la fumée? Car le feu sans bois n'aurait pas de fumée. Puisqu'il n'y avait pas même de «soleil», ce qui préfigure l'offrande en quelque façon.

Pourquoi «vers le soir»? Parce que la réalité aura lieu après du temps. Cela montre aussi le mauvais traitement en Egypte, afin qu'après la délivrance ils connaissent par elle celui qui les a délivrés, et qu'il soit connu sur toute la terre par les signes qu'il faisait.

(21. Gen 15,13-14). — Nombreux seront ceux qui veulent faire du mal, dont les types furent ceux (les oiseaux rapaces) qui se précipitaient sur les offrandes proposées. Les Égyptiens qui ont tourmenté (les Enfants d'Israël) — seulement en peu de choses — vont payer la peine.

(22. Gen 16,1-4)([20]). — Également, il est équitable de considérer ce manque de jalousie chez quelqu'un qui est à la fois une dame, une épouse et une parente, corrigeant son infertilité par sa servante qu'elle présente à son mari comme concubine; néanmoins c'est un excès d'amour envers le mari, qui malgré tout est indiqué. Car, puisqu'elle se considérait stérile, elle n'estime

([18]) *Ibid.*, p. 107 *.
([19]) *Ibid.*, p. 108 *.
([20]) *Ibid.*, p. 108 *-109 *.

pas juste de laisser la maison de son mari sans enfant, préférant (109 *) l'utilité de cette maison à sa propre sécurité.

(23. Gen 16,6). — La parole confirme le mariage des gens pieux à cause des intempérants. Ceux-ci à cause des concubines, desquelles ils sont devenus foux, négligent les dames respectables. C'est pour cela qu'il présente le juste comme le mari plus ferme de l'épouse, précisément lorsque les occasions invitent à jouir de la concubine et présente la femme légitime comme plus fixement femme, lorsque une autre s'introduit à côté. Avec la concubine il y avait commerce intime des corps pour produire des enfants, avec l'épouse, union de l'âme, scellée par un amour céleste.

(24. Gen 17,14). — Le Syrien l'a ainsi: quiconque ne (se) circoncit pas, sera exterminé — et l'Hébreu: quiconque ne circoncisant pas. Avec raison, car il ne faut pas que pour cela soit puni le nourrisson, mais les parents.

(25. Gen 18,25). — Chacun juge les autres selon ses propres actions. Ainsi Abraham, étant juste, les considérait comme tels.

Toi, qui réclames de chaque homme de pratiquer la justice, tu ne feras pas cela impunément.

D'autres disent: la justice complète.

(26. Gen 18,27)[21]. — Tu vois que celui qui s'humilie, est exalté. Ayant dans son cœur qu'il était «terre et poussière», il n'a pas besoin de mentionner ses œuvres justes pour toute sûreté devant le Seigneur, il a été honoré à tel point que Dieu lui-même a dit: «Je ne cacherai pas», et la suite. Car il s'en est fallu de peu qu'il ne soit même appelé en conseil.

(27. Gen 19,4). — O quelle extrême méchanceté! Même le vieillard parmi eux ne s'est pas retenu, ce qui a fait dire à Josèphe (Iôsipos); les anges avaient un aspect merveilleux.

(28. Gen 19,21-22). — Dieu, à travers l'ange, a promis, qu'à cause de Loth Ségor ne serait pas détruite. Autre part, l'Écriture l'appelle Bala — mais le Syrien Zaari et Bala — c'est-à-dire «la dévorante». Pour cela les hommes de chez elles ont été engloutis, car il fallait que la ville fût sauvée à cause de Loth et eux fûrent détruits (enlevés), c'est pour cela qu'elle fut appelée «dévorante», pour cela d'elle aussi Loth a eu sa nourriture dans la montagne. — Et voici ce que dit l'Hébreu: «jusqu'à la dévorante autour de Ségor», comme si cela était dit de plusieurs villes où habitait Loth.

(29. Gen 19,30)[22]. — «Car il avait peur d'habiter à Ségor», même quand il a entendu cela, c'est-à-dire qu'à cause de lui elle ne serait pas détruite. Pour cela il y en a qui disent que les habitants de Ségor ne furent pas anéantis, mais engloutis, c'est pourquoi elle fut appelée «Bala», ce qui se traduit «dévorante». Et cela appuie l'action impudente des filles de Loth du fait que personne ne serait plus resté même à Ségor, autrement Loth n'aurait pas fui cet endroit-là.

(30. Gen 19,33). — Il s'est adonné au vin, non sachant ce que les filles complotaient, mais calmant sa peur par le breuvage.

(21) *Ibid.*, p. 110 *.

(22) *Ibid.*, p. 111 *.

(31. Gen 20,16). — Pourquoi «à celles qui sont avec toi»? Pour qu'elle les pousse, elles-aussi, à témoigner à tous de (son) ignorance et de ne pas dire (divulguer) le contraire, pour qu'il ne soit pas considéré comme injuste.

(32. Gen 21,12)([23]). — Pourquoi Dieu aussi s'accorde-t-il avec Sara? Hagar fut jadis méchante, selon ce qui a été dit; d'où Abraham (102 *) écoutant Sara, a renvoyé l'enfant avec la mère comme méchant.

Est-ce qu'il était inhumain cet Abraham juste lorsqu'il n'a pas même donné un âne à Hagar, bien qu'il eût beaucoup de bétail? Il y en a qui disent que c'était par bonté, pour qu'elle n'ait pas besoin de se préoccuper de l'âne; quelqu'uns disent que c'était parce que Dieu prend soin de l'enfant. Pourquoi donc, la renvoie-t-il après tout? Parce qu'il veut avoir la paix avec sa femme; d'ailleurs, il n'aurait pas voulu la renvoyer, si Dieu ne le lui avait pas dit.

(33. Gen 21,17). — Faisons volontiers usage de ce dicton, que les enfants prient comme (déjà) exaucés.

(34. Gen 22,9). — Il doit être signalé qu'Isaac est offert là où le temple est construit, mais peut être plus véritablement là où le Fils de Dieu est crucifié. Puisqu'Abraham n'a pas épargné son fils unique, Dieu récompense Abraham, et par lui le genre humain et à cause de lui «il n'épargne pas son propre fils».

(35. Gen 22,12)([24]). — «Maintenant j'ai appris» au lieu de «maintenant» tu as montré. Comment, lui, ne sait-il pas, quand il dit: «car j'ai su qu'Abraham va ordonner à ses serviteurs d'observer les commandements du Seigneur»? Mais de même le «que je sache», le montre comme voulant apprendre et en réalité il veut que nous apprenions (113 *) l'exactitude de Dieu, ainsi maintenant il montre que Dieu prend connaissance à partir de cela et, en disant «maintenant j'ai su», il veut en réalité que nous apprenions à connaître la charité envers Dieu, c'est-à-dire comme «maintenant» il l'a montrée, comme l'a dit l'Hébreu. Car il n'introduit pas l'ignorance de Dieu, mais l'exactitude du jugement, comme aussi là: «il est descendu voir si tout était selon leur cri» (Gen 18,21).

(36. Gen 22,13). — Le Syrien et l'Hébreu disent «suspendu» au lieu de «retenu». Quant à Sabeq cela signifie un bouc à cornes droites montant sur les feuilles qui sont tombées de l'arbre, pour figurer plus sûrement la croix. Mais même le terme de «bouc» exprime cela avec exactitude. Car il ne dit pas «agneau jeune» comme Isaac, mais «bouc» comme le Seigneur parfait. Comme il appela la sainte Croix plante de Sabeq, c'est-à-dire plante de pardon, ainsi Ézechiel vers la fin appela «eau du pardon» ce qui figure le saint baptême. Il y a dès lors deux sources du pardon des péchés, la souffrance pour le Christ et le baptême.

(37. Gen 23,3)([25]). — Par là, une propension et non pas une passion est mise en relief chez Abraham. Il n'est pas dit qu'il était en deuil, mais qu'il

([23]) *Ibid.*, p. 111 *-112 *.
([24]) *Ibid.*, p. 112 *-113 *.
([25]) *Ibid.*, p. 114 *.

était en train de se mettre en deuil. Que telle soit la situation, cette phrase le montre aussi: «et Abraham s'est levé de son mort», sans qu'il soit ajouté la phrase: «il avait été en deuil».

(38. Gen 24,2). — Le Grec interprète d'une manière plus respectueuse, car l'Hébreu et le Syrien parlent là de l'organe génital mâle. Il lui commande d'y mettre la main, afin qu'il fasse un serment en vertu de la circoncision de l'alliance de Dieu; pour un juste et un tempérant aucun organe n'est honteux, pour l'injuste même l'âme est souillée. D'où il dit: «Je te prends en témoin», toi qui m'a donné un tel sceau. Car Abraham a vu combien déplaisait à Dieu l'union avec les païens.

(39. Gen 24,3). — Abraham a su que Dieu a maudit et destiné à l'extermination les Cananéens, il a su qu'après cela il donnera une loi — car il était prophète — qui ordonnera de ne pas prendre femme «de chez les Cananéens», et de ne pas en donner, pour qu'elle ne devienne pas pierre d'achoppement et qu'ils ne méprisent pas la loi, ayant comme prétexte qu'«Abraham» a pris pour Isaac «une femme de chez les Cananéens».

(40. Gen 25,22). — Où est-elle allée consulter l'oracle du Seigneur, sinon chez Melchisedech?

(41. Gen 25,26)[26]. — Ce que Dieu lui a prophétisé lorsqu'elle est allée chez Melchisedech, est maintenant prophétisé et mis en type par des actions. Car Jacob a saisi le talon de son frère, et par cela se montre qu'il le dominera et l'aura pour esclave et serviteur. Car le talon est la chose principale dans le labeur et le signe de la servitude. Il y en a qui disent que puisque Jacob devait le prendre par le talon (et renverser), Moïse le pose comme une partie du stratagème contre Esaü.

(42. Gen 26,35). — Le Syrien n'a pas «celles qui se querelaient», mais, «celles qui ne se plaisaient pas», à la place de celles qui faisaient tout en colère et inimitié; car le Syrien et l'Hébreu ont «celles qui se mettaient en colère».

(43. Gen 27,23). — Il y a là assurément une disposition providentielle de Dieu, car il (Isaac) aurait pu «reconnaître» Jacob et par la voix et par le toucher et par la différence des mets, des animaux sauvages et domestiques.

(44. Gen 27,27). — Que soit son odeur, «odeur d'un champ riche, que le Seigneur a béni»; la bénédiction vient du Seigneur.

(45. Gen 27,33). — Celui qui a aussi dit «et il sera béni», n'a pas repoussé Jacob, au contraire, il a accepté (son) l'effort et a admiré la disposition de Dieu. Et en «bénissant» Jacob, il a laissé les bénédictions en héritage aussi pour sa postérité, mais quant à Ésaü, il l'a béni lui seul.

(46. Gen 27,37)[27]. — Et alors comme Isaac n'a pas eu d'autres fils, il est clair qu'il appelle «frères» ceux de la descendance d'Ésaü.

(47. Gen 27,40). — Comme encore les Arabes se distinguent par les raids

(26) *Ibid.*, p. 115*.
(27) *Ibid.*, p. 116*.

et les guerres. — Il y en a qui disent que Jacob appelle frères les Ammonites et les Moabites, car ils les servirent.

(48. Gen 28,22). — Si je reviens, dit-il, sain et sauf, cette «pierre sera pour moi une maison de Dieu»; car il n'a pas fait (construit) sur le lieu une maison de Dieu, il promet (spontanément) qu'il donnera des dîmes de son avoir, faisant naturellement avant la loi écrite, ce que la loi prescrit.

(49. Gen 30,39). — L'affaire des baquettes n'est pas naturelle, parce que Laban s'en serait servi, ainsi ce n'est pas naturel, parce que aussi un ange apparut à Jacob, montrant que cela se fait par l'intervention divine.

(50. Gen 31,7)([28]). — Le Syrien dit: «oui, il a changé mon salaire dix fois», au lieu de «plusieurs fois». Il a dit, dit-il, si elles vont naître tachetées et sombres, elles seront à toi, puis voyant qu'elles se multipliaient, il dit encore, si elles (117 *) vont naître blanches, elles seront à toi. «Alors dix fois il a changé mon salaire». Aquila signale les nombres.

(51. Gen 32,1). — Les armées des anges apparaissent à Jacob, pour qu'il prenne courage et ne craigne pas Esaü, voyant qu'il a Dieu pour aide.

(52. Gen 32,24-29). — C'était un ange qui a combattu avec Jacob, non pas Dieu, comme l'a pensé Jacob. Car il dit à sa mort (Gen 48,15-16): «l'ange qui me libérait dès ma jeunesse» et lui-même a su que c'était l'ange et que Dieu agissait par un ange. «Et il a dit: Laisse-moi partir, et il dit: Certainement je ne te renverrai (laisserai) pas» et le reste. Est-ce qu'il ne pourrait pas s'en aller? Non, mais il lui a donné l'occasion de dire. Car il voulait certainement le dire, mais il hésitait, or prenant courage il dit: «Je ne te laisserai pas partir».

(53. Gen 34,3). — Au lieu d'«il l'a aimée et il a parlé selon le cœur de la vierge»; au lieu de paroles de consolation, il a dit des paroles à son cœur.

(54. Gen 39,13-15)([29]). — Il imite encore le corps du Christ. (118 *) Joseph est retenu par la femme, le Sauveur est retenu par la mort pour un peu de temps. Mais Joseph se dépouilla de ses vêtements et les jeta à celle dont il aurait pu jouir; à sa résurrection, le Sauveur s'est dépouillé de ses vêtements et les a jetés au tombeau. Joseph a été jeté dans la prison, alors que le Christ, lui-aussi, fut dans le tombeau. Joseph est devenu chef des prisonniers, alors que le Christ règne sur les vivants et les morts.

Et regarde le conseil noble de son âme! Le libre était en prison, en servitude; en prison, celui qui d'après les songes fut considéré digne de la royauté. Il n'a pas ressenti la passion comme un homme, il n'a pas raisonné comme un incrédule, il n'a pas dit: Où sont les songes? Où la fantaisie mensongère? Où la prédiction de Dieu? Il m'a donné une royauté et je subis la servitude, il m'a promis la royauté et je ne jouis même pas d'une liberté convenable, de la royauté en servitude, de la liberté en prison. Il n'a pensé rien de cela, mais il a attendu patiemment la suite et ne s'est pas engourdi quant à la foi.

([28]) *Ibid.*, p. 116 *-117 *.
([29]) *Ibid.*, p. 117 *-118 *.

(55. Gen 47,31). — «Il s'est prosterné» devant le symbole même de la royauté. Il y en a d'autres qui disent que Jacob a gardé le bâton, comme vieillard. Quand Joseph a juré, il a incliné sa tête comme s'il se prosternait. Quand la tête s'inclinait, il fallait qu'il se penche «sur le sommet du bâton», car, finalement, c'est cela qui est écrit.

(56. Gen 48,13-14)[30]. — Joseph a pris de sa droite Éphraïm, Éphraïm le cadet, afin qu'il se trouve sous la main gauche du père quand il l'approchera, et Manassé, l'aîné de sa gauche, pour qu'il se trouve sous la main droite du grand-père qui va bénir. Celui-ci, cependant, ayant échangé les mains à la façon d'une croix, a posé la droite sur la tête du puiné et il l'a béni. Il y en a qui disent que c'est à cause du mystère de la croix, mais il fut contraint, et il a fait ainsi, parce qu'Éphraïm était situé à la gauche, comme si Jacob ne pouvait pas changer l'ordre de la position, (119 *) et ne pas changer la main. (Ainsi) Éphraïm fut posé le premier devant Manassé, car pour lui fut dressé le pouvoir royal sur les dix tribus et il a reçu Sichem (Sikima) que Jacob a promis à Joseph, comme il s'est trouvé occupant les deux mains droites, celle de son père et celle de son grand-père.

(57. Gen 48,22)[31]. — Si Jacob ne se réjouit pas de l'acte de Lévi et de Siméon, il leur fait des reproches quand le fait est survenu et aussi au moment des bénédictions, comment dit-il: «Je te donne Sichem, l'excellente, que j'ai prise des mains des Amorrhéens par mon épée et mon arc».

Il y en a qui disent que ce qui s'est passé, ne lui plaisait pas, cependant, une fois advenu, cela lui appartenait, car ses fils ont reçu Sichem comme en captivité, et ce qui appartenait à ses fils, appartenait au père. Cependant, il s'attribue même l'extermination des Sichémites.

Il y en a qui disent, «par l'épée et par l'arc», de la manière qu'après l'extermination des Sichémites, Jacob s'attendait en outre d'être exterminé par les voisins, comme il le dit lui même. Cependant, Dieu leur a inspiré peur et crainte pour qu'ils ne s'acharnent pas à sa poursuite.

De point de vue de l'action de Lévi et de Siméon, lui et les siens étaient voués à l'extermination, du point de vue du secours divin, il se sauvait aussi. La cause qui le sauve devient aussi celle qui lui fait dominer Sichem. S'il était mort, (120 *) il ne l'aurait pas dominée. Donc, convenablement, il attribue l'extermination des Sichémites à l'aide de Dieu et il appelle cette occupation son épée et son arc.

(58. Gen 49,4). — On peut remarquer même d'un autre point de vue que Ruben eut le salut. Car Moïse dit: «Que Ruben vive et ne meure pas» (Dt 33,6); il dit cela, parce que Ruben seul n'a pas consenti à l'enlèvement de son frère Joseph, mais il n'a pas pris part non plus au conseil des frères de le vendre en Égypte.

C'est-à-dire, ne monte pas comme eau bouillonante, ne te redresse pas, ne t'exalte pas. Moïse en levant la malédiction, s'oppose à Jacob, car il ne fallait pas commencer par une première malédiction, d'où il dit comme dans

[30] *Ibid.*, p. 118 *-119 *.

[31] *Ibid.*, p. 119 *-120 *.

une prière: «Que Ruben vive». Il rappelle d'autre part que Ruben a aussi cherché libérer Joseph de la main de ses frères.

(59. Gen 49,8-19)(32). — Il l'appelle «lionceau», parce qu'il provient de la tribu royale, de fait le Christ, «selon la chair» fut «de la descendance de David».

Car il a su que cette tribu parce qu'elle avait été jugée digne de privilèges, était honorée de préférence aux autres, soit lorsqu'elle donnait le signal dans les guerres, soit lorsqu'elle seule, de tout le peuple, sortait dans les combats contre les ennemis, à bon droit on ajoute à son sujet «tes mains sont sur le dos (la nuque)» de tes ennemis, ensuite à cause de sa dignité de chef et de roi, elle est dite être «un lionceau». Puis son aïeul, qui fut aussi prophète, pour l'honorer (121 *), ajoute à la dignité de la tribu en disant: «Mon fils, tu surgis du bourgeon». La phrase, «en te couchant, tu t'est endormi comme un lion et comme un lionceau» veut signifier qu'il est à la fois fier et courageux et qu'il ne craint pas les assaillants du dehors et établit son absence de peur et son mépris pour ses ennemis. Etant tel pour eux, ou plutôt telle étant la tribu, il dit: «qui» va se dresser?

Il va être quelqu'un de grand et merveilleux, rare et difficile à examiner, celui qui doit monter sur le trône et déplacer de la dignité du chef la tribu désignée (pour l'être); ainsi il fait allusion à une tribu qui se tiendra en vue. Qui, donc, sera celui-là, il nous amène à le savoir par la suite; en enseignant que celui-ci sera l'attente des peuples, de qui est prophétisé qu'il n'apparaîtra pas parmi les hommes avant que ne manque le prince et que le chef ne soit changé et que la tribu de Juda ne soit écartée du pouvoir. Qui est celui-ci? Notre Sauveur et Seigneur Jésus-Christ, à la naissance de qui, selon ce qui a été prédit, ont manqué les chefs et les dirigeants de parmi les Juifs, préposés à leur peuple.

Puis la tribu de Juda, avec le peuple tout entier, déchue depuis un siècle de la dignité dirigeante et royale, sert encore maintenant les Romains qui depuis ce temps-là et jusqu'à maintenant ont occupé avec les autres aussi le peuple des juifs. Par eux, c'est-à-dire, par Auguste et par la décision du sénat des Romains, Hérode, le premier originaire d'une nation étrangère, fut imposé comme roi.

(60. Gen 49,11)(33). — Il me semble que dans ces expressions on fait allusion par le poulain au groupe des Apôtres, par la vigne à laquelle (122 *) il a attaché le poulain, à sa divine et invisible puissance, la spirale de la vigne donnée, serait l'enseignement de la parole divine, à laquelle il a solidement attaché le poulain de l'âne; ce nouveau peuple de parmi les gentils, qui est devenu rejeton (produit) de ses Apôtres.

Regarde toi-même, si ne serait pas fait en mystère allusion à sa passion mystique, dans laquelle, en lavant son «vêtement et son manteau», il nous a préparé un bain, dans lequel se nettoie l'ancienne saleté de ceux qui ont cru en lui. Car par le vin qui fut le symbole de son sang, il lave le vieux «vê-

(32) *Ibid.*, p. 120 *-121 *.

(33) *Ibid.*, p. 121 *-122 *.

tement et le manteau» de ceux qui sont baptisés en sa mort et qui ont cru en son sang, en les libérant des anciens maux.

(61. Gen 49,23-24). — Ils ne pouvaient pas dire «des mains» ou des épaules, mais lorsqu'au milieu de l'arc il y a des places larges qu'on appelle bras, il dit convenablement bras.

(62. Gen 49,27). — Il veut prédire l'audace avec laquelle ils ont osé la guerre et contre leurs frères et l'enlèvement des vierges.

«La chose matinale est mangée» au lieu de «il combattra», comme il dit aussi à Balaam «il ne se couchera jusqu'à ce qu'il ait mangé la proie et bu le sang des blessures. Il se distribuera la nourriture», c'est-à-dire après avoir pillé, ils se distribueront le pillage.

Fragments sur l'Exode[34]

(1. Ex I,12)[35]. — Le Syrien et l'Hébreu disent: «ils eurent peine en les voyant se multiplier et ils les maltraitèment».

(2. Ex I,18). — «Elles se sont fait des maisons», au lieu de dire, leur maisonnée s'est multipliée à partir d'elles. Des maisons non pas faites par les mains des hommes et (mais) dans les cieux. Car ceux qui plaisent à Dieu font de telles (maisons). Or, parce qu'elles ont sauvé la race d'Israël et les ont fait naître vivants (les enfants), Dieu «a multiplié» la race qui va provenir d'elles.

Il parle comme si elles se retiraient lentement, craignant de faire «des maisons» au dehors de peur que pour être entrées, elles soient forcées de commettre un meurtre.

Ou il faut interpréter «maisons» d'une autre manière. Jacob sincère habitant une maison, en restant au plan historique, tu le chercheras faisant partie des émigrants.

(3. Ex II,1-10). — Les parents l'ont mis au monde, voyant qu'il était beau, ils l'épargnèrent, craignant le décret, ils l'ont caché. En le cachant, ils ont été vaincus (émus) et ils se sont préparés à le jeter (à l'eau) par peur, ils ont accommodé cette affaire par pitié et, faisant une nacelle en imitation de celle qui a été faite sous Noé et invoquant le Dieu de Noé, ils lancent l'enfant dans le fleuve au moyen de la nacelle, pour que, d'un côté ils paraissent obéir au décret, de l'autre côté ils mettent l'enfant en sécurité. Et eux, de leur côté, le lancent, et Lui, de son côté, inspire à la fille de Pharaon, ignorant tout cela, de sortir vers le fleuve. Elle est sorti sans savoir, elle a trouvé celui qu'elle n'a pas cherché.

Et Moïse fut sauvé par le symbole du salut commun de l'Église. Car la nacelle fut de bois et le bois sur les eaux et le salut (est venu) à celui (qui fut) interdit; et l'accueillante (ne fut) pas une Juive mais une Égyptienne.

(34) Buytaert, *Héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse.* Louvain, 1949. p. 123*-133*.

(35) *Ibid.*, p. 123*.

Et tout cela a été fait pour que rien des ces choses qui se passaient autour de Moïse ne soit considéré comme humain. Car de qui pouvait-on dire que Moïse lui appartenait? Ses parents? Mais ils l'ont délaissé. Les Égyptiens? Mais ils ne l'ont pas mis au monde. De sa mère, pour l'avoir élevé? Mais une autre a donné la rémuneration. Donc puisqu'il ne se trouve personne parmi les hommes, il est homme de Dieu. Lui, né et sauvé, il fut élevé dans la sagesse des Égyptiens, car sage fut celui qui l'a élevé.

(4. Ex II,12-13)(36). — Ce qu'il fît, fut une énigme des affaires inconnues. Car «ceci était le signe» que Dieu devait tuer les Égyptiens par Moïse, et sauver ceux qui s'appellent Israëlites. Après avoir donc, goûté de la bonne proie, Moïse est sorti comme un chien pur sang même pour la prochaine, épiant des choses semblables, s'il n'y aurait pas un autre contre un Israëlite. Il a trouvé ce qu'il n'a pas cherché: cette fois frère contre frère; il s'approcha au milieu, non plus pour exciter la rage, mais il y lança une admonition. Ne fais pas d'injustice, dit-il, c'est ton frère à qui tu la fais. Il lance cette appellation pour remplir de confusion l'esprit de domination.

Moïse a tué, non pas s'abandonnant au courroux, ni vaincu par colère, mais par zèle. Tout ce qui s'est fait selon la parole de Dieu, est piété. Même si c'était un meurtre pour la cause de Dieu, ce n'est pas meurtre. «Phinéès» donc, tuant deux «d'une main», a entendu: «Phinéès se leva et il apaisa et le fléau cessa». Car autre est l'intention d'un assassin et autre celle d'un homme pieux, et l'action faite par Phinéès fut plutôt un acte du sacerdoce qu'un meurtre. Car bien puissant fut ce double meurtre, au moment où la port dévorait Israël à cause de son impiété; telle la force qu'eut l'autel de l'encens de son père Aaron, telle la force qu'eut aussi ce meurtre, ou plutôt cet acte de piété.

(5. Ex II,15)(37). — Personne de vous ne soit ami des ennemis de Dieu. Car dans la mesure où quelqu'un aime Dieu, il hait ceux qui s'opposent à Dieu.

(6. Ex III,1). — Sorti des demeures royales, il est devenu berger dans le désert et cela ne lui est pas devenu odieux. Car si quelqu'un veut entretenir (sauver son) l'amour et l'attrait pour Dieu, il les conservera, s'il y veilla soit dans la pauvreté, soit dans les villes, et même dans la prison, il ne s'indignera pas. Tu en as des exemples dans l'Écriture.

Moïse fut berger pendant «quarante ans». Car sa vie se divise en trois parties égales. Quand il a eu «quarante ans», il est allé visiter «les frères» et fut persécuté; «pendant quarante ans» il fut berger; «pendant quarante» ans il fut préposé au peuple; pour qu'il étudie la sagesse «des Égyptiens pendant quarante ans», pour qu'il apprenne le métier du berger des brebis «pendant quarante ans», puisqu'il devait se voir confier des brebis intelligentes «pendant quarante ans». Et chaque surveillance est malaisée, celle des brebis, et des chevaux et des bœufs; mais non pas au point de celle des êtres intelligents et des semblables, car les premiers ont beaucoup plus de crainte et de

(36) *Ibid.*, p. 124*.
(37) *Ibid.*, p. 125*.

soumission. On a là à prendre le soin pastoral des hommes de même honneur et de la même nature, cas où l'égalité de la nature rend plus difficile la direction, et le tout pour qu'il se trouve mieux préparé par l'apprentissage qu'il posséderait à la direction des brebis intelligentes.

(7. Ex III,2)([38]). — Comme désormais sont venus à l'accomplissement pour Moïse les résultats de ses efforts, pour les Égyptiens ceux de leur dureté, pour Israël ceux de leur humiliation, pour Dieu ceux de ses promesses faites à Abraham. Moïse gardait le troupeau, Dieu lui octroya une vision et dans un buisson apparaissait de loin comme un feu, feu combattu, nature freinée. Le feu était dans le buisson et le buisson eut dans ses entrailles un feu qui ne brûlait pas. Etrange fut l'apparence et contre la nature le spectacle; l'étrange attire et le non habituel entraîne.

(8. Ex III,3). — Si tu te pose la question, pourquoi il est «apparu (a été vu)» dans un buisson, tu trouveras que même cela n'a pas été dit sans raison. Car Dieu savait vers quel peuple il est descendu, il savait que ce n'était rien pour eux de se faire des dieux du bois. Il a, donc, choisi tel espèce de bois, dont ils ne seraient pas capables les faire, même s'ils voulaient.

(9. Ex III,5). — En quoi «les chaussures» ont-elles sali le sol saint? Soit. Moïse a enlevé «les chaussures». N'a-t-il pas mis «les chaussures» sur le sol? Mais il semble qu'il (Dieu) a voulu lui faire comprendre, où il s'est placé, qui est celui qui est présent et qui sanctifie le lieu. Pour qu'il apprenne que c'était une présence d'un Saint et que le feu ne consumait pas le buisson selon les lois de la nature; il appelle le sol saint, pour qu'à travers le lieu soit connu celui qui est présent.

(10. Ex III,6). — Moïse a frémi devant le spectacle. Encore plus terrible fut ce qu'il a entendu et troublant fut le plaisir. Car il se réjouit d'être digne d'entendre, parce que les choses qui ont été dites et vues furent effrayantes, il fut troublé avec agrément et il lui parle, sachant que Saint est celui qui est présent, donc écoute ce qui dit le Saint.

(11. Ex III,11-12)([39]). — «Moïse» s'excuse, car, quant à la libération d'Israël, il l'a voulu sans doute, car déjà avant d'avoir reçu l'ordre il s'est approché, quand on le lui a ordonné, il est parti beaucoup plus décidé; pour ce qui est de libérer le peuple, il était prêt, mais pour ce qui est de persuader le peuple d'accepter le bienfait, il ne l'était pas. Et il a même trouvé le commandement vidé de sens, car Moïse ne s'excuse pas tant à cause de l'endurcissement des Égyptiens, qu'à cause d'Israël qui doit recevoir le bienfait. Est-ce que tu ne vois pas, qu'il s'excuse surtout à cause des Israëlites et en se détournant de leur incroyance? Ce même Moïse dont ils se vantent, ce n'est pas eux qu'ils devraient vanter, mais l'intention de Moïse.

(12. Ex III,13). — Tu cherches le nom de Dieu. Mais qui est celui qui donne ce nom? Car qui était là avant lui, pour que tu en apprennes l'appellation? Puis qui lui fut semblable, pour faire cela? Ne cherches-tu pas l'appellation de celui à qui aucun nom n'a été donné?

([38]) *Ibid.*, p. 126*.
([39]) *Ibid.*, p. 127*.

(13. Ex III,14). — Puisque il ne se trouve pas une expression signifiant ce qui n'a pas de nom, il a dit, dit-il, «l'Étant». Car l'Étant exprime une réalité et n'indique pas le nom de Dieu; «l'Étant», est celui qui existe par lui même, sans du tout avoir l'être par quelqu'un autre.

(14. Ex III,15). — Puisque je n'ai pas de nom, explique leur, autant qu'il est possible, la nature, «l'Étant a dit»; mais ils ne comprennent pas ce qu'est «l'Étant». J'ai eu leurs pères comme de bons serviteurs, je me réjouis de leur service, je me professe (déclare) être leur Dieu; «dis» leur: «Dieu de vos pères, Abraham, Isaac et Jacob, c'est mon nom».

(15. Ex III,18)([40]). — L'«il a été invoqué» doit être omis, parce qu'il s'est révélé, parce qu'il «a été vu»; puis l'Hébreu dit, «il nous a appelés».

(16. Ex IV,6-9). — Il leur propose (avance) les signes comme à des incroyants. Car le croyant ne sollicite pas de signes, mais l'enseignement de l'homme fidèle; mais celui qui est incroyant se fera persuader par des signes.

(17. Ex IV,10-11). — Il donne sa langue comme excuse, il met cela en avant au lieu d'un refus. Dieu répond: Ne mets pas en avant des choses négligeables; j'ai créé la langue toute entière et toi tout entier.

(18. Ex IV,11). — Il n'a pas fait le manquement, mais l'homme; c'est pour dire, j'ai le pouvoir de redresser mes créatures. Ainsi en va-t-il aussi avec «l'aveugle» né: il n'était pas né tel à cause du péché des parents, mais afin que Dieu soit glorifié par sa guérison.

(19. Ex IV,13). — Car comme prophète il a su que Jésus-Christ, le vrai sauveur, doit être envoyé.

(20. Ex IV,18-19). — Il n'y en a pas un qui est mort avant que Dieu n'apparaisse à Moïse, et un autre mort après ces événements, mais il se répète au sujet du même qu'il en soit ainsi fait que Dieu ajoute: «Va, car ceux qui ont cherché ta vie (ton âme) sont morts».

(21. Ex IV,24)([41]). — Est-ce qu'on ne t'a pas ordonné, est-il dit, d'entrer en Égypte, pour que tu fasse sortir le peuple et (voilà que) tu a fais entrer (avec toi) ta «femme et tes fils», comme à quelqu'un qui ne croit pas à la promesse? Repoussé à cause du meurtre, il ne les a pas encore introduits, mais les a envoyés au père (de sa femme); mais après la sortie du peuple, le beau-père «est venu» à lui, amenant «la femme et les» enfants. Pour que Moïse ne s'irrite pas que les fils soient incirconcis, il montre qu'on laissait incirconcis tous les enfants nés au désert. Que les juifs donc ne se vantent pas trop de la circoncision!

(22. Ex IV,25). — A ce moment-là le juif s'élance et dit: la femme «a circoncis» le fils et Moïse ne fut pas supprimé; telle est la force de la circoncision. Si la circoncision d'un enfant a eu la force de sauver le père, ô juif, comment le prépuce (le fait de ne pas être circoncis) de l'autre n'a-t-il en rien endommagé Moïse? Si cette circoncision de l'enfant fut antérieure, Moïse, ayant appris cela, n'aurait pas osé, guidé par un ange, laisser incirconcis tous

([40]) *Ibid.*, p. 128*.

([41]) *Ibid.*, p. 129*.

les enfants nés au désert, ayant eu l'expérience de ce que lui-même a souffert. Mais il n'est pas suggéré que c'était Moïse qui a circoncis, mais c'est la mère qui a fait la supposition; toutefois, si l'ange avait voulu tuer, la main de l'ange aurait certainement pris les devants pour le supprimer. Mais il n'a pas voulu tuer, mais convertir la femme. Car comment celui-même qui devait faire sortir le peuple d'Égypte, y a-t-il pu amener «sa femme et ses enfants»? Car en fait ni la femme n'est entrée avec lui, ni les enfants; et en plus il le confirme lui-même; ils les a envoyés vers leur père, comme ayant compris la cause et se gardant de faire entrer la femme. Mais après que l'exode du peuple vers le désert fut accompli, il est dit, le beau-père est «venu à lui», menant «et la femme et les enfants».

Au lieu de «le sang de la circoncision s'est arrêté» il a dit «j'ai un époux de sang». Et l'Hébreu quan à lui: «Il (ou elle) a scellé le sang de la circoncision».

(23. Ex IV,29). — Moïse est descendu en Égypte, et il s'est rendu auprès du Pharaon, l'endurci, et auprès du peuple, l'incroyant. Les deux sont endurcis, et Pharaon avec les Égyptiens et le peuple avec leurs actes d'incrédulité. Mais Dieu est encore plus redoutable.

(24. Ex V,2). — Cruelle est la torche qui pousse le sauveur vers le salut, activant le châtiment, vengeant le sang des enfants et la perte injuste des bambins.

(25. Ex VI,14). — Pourquoi à cet endroit, commençant la généalogie à partir de Ruben, s'arrête-t-il arrivant à Lévi? Il est clair qu'il commence afin de donner la généalogie de Lévi et pour parler de Moïse et d'Aaron; ce sont eux qui ont la discussion avec Pharaon, le roi d'Égypte. Avant que ne surgisse un juge, ou un roi ou un grand prêtre, cette tribu s'affirme et il fallait commencer la généalogie par elle. Quand donc Dieu dira, à «la quatrième génération» ils sortiront de là, il faut faire la généalogie à partir de la tribu de Lévi comme de la dominante; quand il dira après, «à la cinquième génération les fils d'Israël sont montés d'Égypte», il faut commencer par Jacob. Ensuite on se pose une grande question, comment d'un côté Dieu dit, «à la quatrième génération ils retourneront ici», c'est-à-dire, dans la terre de la promesse, de l'autre côté Moïse dit, «à la cinquième génération ils sont montés d'Égypte». En fait, la cinquième est tombée dans le désert et il est clair que c'était la sixième qui est entrée. C'est, donc, à partir de Jacob, qu'il parle de la cinquième.

(26. Ex VII,20)([42]). — Le jugement est juste; puisqu'il avait rempli le fleuve du sang des enfants, le fleuve fut tourné «en sang». Car le sang des bambins a crié. Le miracle fut fait; on ne trouvait pas d'eau; car elle était toute sang. Il appelle les sorciers d'Égypte pour réduire le miracle. S'ils ont produit des imaginations, ou s'il leur a permis de réaliser cela, je n'ose pas le dire.

Encore la verge, sans laquelle rien ne s'est fait; il a frappé le fleuve et le sang est détourné, et l'eau rappelée. Écoute cela et considère les mystères et

([42]) *Ibid.*, p. 131 *.

qu'ils se font et par la verge et par l'eau. Puisqu'il leur avait fait injustice non seulement «dans le fleuve», mais aussi «sur la terre»; car ils produisaient des briques. Dieu fait sortir plusieurs espèces de punition contre eux soit de la terre soit aussi au moyen des eaux.

(27. Ex VIII,15). — Puis jusqu'au deuxième et troisième signes les sorciers et les magiciens ont opposé le mal au mal; mais ne pouvant tourner plus haut, ils sont allés approcher Pharaon et lui répondre: «C'est le doigt de Dieu», parce que cette touche-là provient complètement de Dieu. Car si Dieu ne l'avait pas voulu, ont-ils dit, les plaies n'auraient pas été infligées, mais d'emblée il aurait tout fait périr. Si donc les événements ont été limités, ils les ont appelés doigt, et non pas main. D'ailleurs, même au doigt il te faut céder.

(28. Ex VIII,16)([43]). — A travers ces tout-petits, il montre la supériorité et l'invincibilité de sa propre puissance.

(29. Ex XIV,21). — Israël est entouré de ces deux: la mer qui s'étend au devant et l'Égypte, d'où viennent les ennemis; et Dieu de son côté a ordonné et Moïse a reçu cet ordre, la verge se leva et la mer se divisa; l'eau se dressa, suspendue, mais freînée.

(30. Ex XIV,23). — D'un côté le peuple suivait celui qui le conduisait et de l'autre Pharaon s'endurcit là et il combat ensemble et Dieu et la mer, et cela après les dix plaies, après l'expulsion, après le dépouillement, après l'éviction du peuple. Est-ce que la croyance en ce qui a précédé n'a pas suffi? Est-ce que tu n'as pas peur comme la mer l'a eu? est-ce que tu n'es pas déchiré après la scission? Tu ne trembles pas, de ce que même l'eau ne tremble pas non plus, mais reste debout suspendue, freînée par un ordre? Mais le sang des enfants et la mort injuste des bambins le provoquaient, d'où aussi Israël fut tout entier sauvé, mais les «Égyptiens», ceux qui «y entrèrent», périrent tous.

(31. Ex XIV,27). — Encore une fois la verge «sur la mer»; laquelle est serrée contre sa nature, elle est ramenée dans sa nature, bouleversant avec violence et chars et cocher; il est tombé, le cavalier avec son cheval; Pharaon se repent trop tard.

Ainsi les miracles se sont produits par la verge. Les Égyptiens étaient frappés, Israël était jeté dehors, Dieu était reconnu, la mer est fendue et recousue; pour les uns fut chemin, pour les autres ruine; et la destinée des enfants a eu son châtiment.

(32. Ex XXII,27)([44]). — «Dieux», les juges; et c'est évident à partir du contexte; car il dit: «et chefs de ton peuple».

(33. Ex XXIII,19). — Car il n'est pas possible conduire par le feu et par la souffrance ceux qui sont dans l'enfance selon Dieu et qui pour cela sont imparfaits quant à l'intelligence; mais il faut les laisser, jusqu'ils parviennent à la mesure de la stature et la maturité spirituelle.

([43]) *Ibid.*, p. 132*.
([44]) *Ibid.*, p. 133*.

Fragments sur le Lévitique[45]

(1. Lev., II,14). — (On obtient) chidra (épi grillé) quand, prenant des épis mûrs, on les comprime avec les mains, c'est-à-dire les moulant. Car ce sont les légumes potagers, broyés dans une meule et qui expulsent leur écorce.

(2. Lev., V,1). — Cela se comprend de deux manières: ou bien qu'il a péché, ayant connu un parjure et, appelé pour le démasquer, il ne l'a pas révélé; ou bien qu'il a péché, quand, en jurant, il ne dit pas ce qu'il sait; comme s'il refusait de témoigner de la vérité et en même temps coopèrait avec le parjure. Le même signifie les deux choses.

(3. Lev., V,4). — On dit, si quelqu'un «avait juré de faire du mal à quelqu'un ou de lui faire du bien», et ensuite avait oublié et ne l'avait pas fait; puis se souvenant, veut mettre ses affaire en ordre et «se rend compte» qu'il avait péché, il l'admettra devant le prêtre et offrira le don (prescrit). Et qu'est ce qui se passe quand il confesse qu'il voulait «faire du mal» et oubliant la chose a passé outre? Il a péché, non parce qu'il n'a pas fait du mal, mais parce qu'il avait juré. Et il y a alors une offrande même pour cette espèce d'oubli.

(4. Lev., VI,17). — Autre chose est un don «pour péché», et autre chose un don pour «faute». On fait le péché en connaissance de cause, la faute dans l'ignorance. Il ordonne que les prêtres mangent du don «du péché» et de celui «de la faute», les mâles seuls de ce qu'il a appelé aussi «les saints des saints».

(5. Lev., XI,1). — Il est interdit (Il y a une instruction) de manger certaines choses et de ne pas en manger d'autres; non pas que ce soit quelque chose de «souillé», mais pour deux raisons: l'une, qui ordonne de manger ces choses qu'ils ont adorées en Egypte, pour que par cela ils les méprisent, et il interdit tout ce qu'ils ont mangé en Egypte avec gloutonnerie, comme le porc. Pour un autre motif qui est le suivant: la nature commune était souvent dégoûté par des préjugés d'une part pour la grosseur, d'une autre pour la difformité, d'une autre pour son goût de carcasse, d'une autre par leur prévention de la haine. La loi n'a pas détourné les choses que l'habitude préjuge; en revanche, ces choses qu'ils ont adorées en Egypte et ce qu'ils ont mangé avidement et toute carcasse, parce que même avant la loi il y a l'habitude.

Fragments sur les Nombres[46]

(1. Num., IV,15). — Pour que «les choses saintes», portées sur un bois ne se trouvent au-desous de celui qui les porte, c'est-à-dire au-dessous des bœufs amenés, pour cela il dit «les Kaathites les portaient sur leurs épaules».

[45] *Ibid.*, p. 134*-135*.
[46] *Ibid.*, p. 136*-139*.

(2. Num., VII,3). — Il appelle chariots couverts les diatroches (: traversants?), que quelqu'uns appellent birotia (chars à deux roues), parce que les mulets les tirent. Aquilas l'interprète comme chars couverts.

(3. Num., XXII,8). — Il dit: J'interrogerai Dieu; pas celui qui l'est vraiment — c'était de la divination — mais le démon qui lui apparaissait ordinairement.

(4. Num., XXII,9). — Et puis Dieu se révèle à lui, non pas comme à un juste, ni comme à quelq'un qui en est digne, mais parce qu'il est sa propriété. Car même celui-ci est une créature de Dieu, même s'il est étranger à cause de son choix.

(5. Num., XXII,12). — Non pas que Dieu aurait craint que la malédiction pourraît renverser sa bénédiction, mais Dieu a su que le peuple était vulgaire et faible et que s'il avait entendu avoir été maudit par lui, il dédaignerait la bénédiction de Dieu. Quand cela serait arrivé et quand le devin aurait été cru plus que Dieu, une impiété en aurait résulté. Et il s'engagea à ratifier la malédiction, non pas à cause de la force de celle-ci, mais à cause de l'incrédulité de ceux qui n'ont pas cru Dieu mais ont craint un homme; et non seulement cela, mais ceux qui avaient fait chercher (le devin), en le croyant, quand il est arrivé, auraient pris audace. Et le peuple ne croyant pas Dieu, soupçonnant la malédiction, serait devenu plus craintif qu'avant.

(6. Num., XXII,19)([47]). — Imaginant la question à cause de la vision qu'il avait eue, il a eu peur de s'en aller.

(7. Num., XXII,20). — Et il lui permit d'y aller, afin que Balac n'aille pas penser que s'il était venu et avait maudit, lui aurait réussi; et parce que celui vers lequel il avait envoyé comme quelqu'un qui a le pouvoir de nuire au peuple de Dieu, celui même bénit Israël; ou plutôt qu'il est béni par le Seigneur Dieu.

(8. Num., XXII,23). — L'ânesse était battue; or, est-ce que l'ange n'aurait pas pu suivre aussi de derrière, quand «l'ânesse» est tombée, ou quand elle «s'est détournée» devancer sa marche, ou venant d'en haut, de l'altitude, utiliser l'épée? Mais il ne veut pas tuer, mais faire peur à cause du changement facile de l'homme, pour que la peur s'empare de son instabilité; enfin il voit «l'ange» et l'épée nue; comme il dit que ce qui a été vu était comme une réalité; car on ne parle pas de coutelas chez les anges, ni de fer au ciel, mais la configuration de sabre et de sabre brandi visent à faire peur.

(9. Num., XXII,30). — Est-ce que, d'un côté tu exiges que j'observe obéissance vers toi, et de l'autre côté, toi-même, tu n'a pas peur de désobéir à Dieu? Et est-ce que tu t'irrites comme dédaigné par moi, et toi-même, voyant l'ordre de Dieu, tu ne le révères pas? D'où l'Apôtre dit dans l'(épître) Catholique: «Une bête de somme muette, parlant à voix humaine», a reproché «sa folie au prophète».

(10. Num., XXIV,7)([48]). — «Son royaume grandira» avec l'aide de la puissance du Christ. Selon les Hébreux est suggéré à cet endroit et de cette

([47]) *Ibid.,* p. 137 *.

([48]) *Ibid.,* p. 138 *.

manière l'empire des Romains avec qui a coïncidé l'épanouissement de la doctrine du Christ.

(11. Num., XXIV,8). — Faisant maigrir «l'épaisseur» et la mentalité charnelle des gentils qui s'appliquent à se préparer au chemin étroit de la vie éternelle.

Il est clair de quelle dispensation il s'est chargé; celle, selon laquelle il a comme fait chasse d'une manière royale et audacieuse, puisque personne n'avait pu lui enlever la direction et le pouvoir royal.

(12. Num., XXIV,14). — Ici même il parle d'une manière voilée de Balaam. Car, puisqu'il a vu que Dieu protège Israël, il a dit à Balac furieux: Israël invincible a Dieu pour protecteur. Comment pourrait-il être vaincu autrement, que quand il péchera contre le Dieu Protecteur? Pare des femmes Moabites et présente-les comme des prostituées et quand les fils d'Israël seront à côté pour se mêler aux femmes, que les Moabites disent: Est-ce que vous n'adorerez pas notre dieu, le «Beelphegor»? Et ainsi, dit-il, violemment séparés de Dieu et sans protection de ce côté-là, ils seront vaincus. Et Balac a fait ainsi.

(13. Num., XXIV,17)([49]). — Qu'il soit bien clair que la lumière du Sauveur s'est levée à partir «de Jacob», c'est-à-dire qu'elle est apparue à tous les peuples à partir du peuple de la circoncision.

Et il brisera les dirigeants de Moab. Il a parlé en plus clair des démons des Moabites qui se sont vantés contre Israël; car ils furent vénérés par Israël.

Fragments sur le Deuteronome([50])

(1. Deut., IV,19). — «Il n'a pas donné», dit-il, mais n'a pas empêché non plus, mais consenti. Car qui, par longanimité, n'empêche pas, n'est pas responsable (la cause). Et puisqu'il a élu Israël, il y avait l'occasion de dire, «il a assigné en partage». Et un autre dit, qu'il signifie le consentement de Dieu à cause du libre arbitre, selon ce qui est dit: «Il leur a donné un esprit de componction, des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre»; car ainsi est à comprendre ce qui est dit plus bas et le: «Dieu ne nous a pas donné de savoir ni les yeux pour voir ni les oreilles pour entendre jusqu'au jour présent»; et aussi le précédent: «vous avez vu ce que le Seigneur a fait dans la terre d'Égypte à Pharaon et à tous ses serviteurs et à toute sa terre», il faut s'étonner de ce qu'il est clairement dit dans Job: «il ne sauvera pas les impies, puisqu'ils ne veulent pas et que, avertis, ils sont devenus sourds». Alors comment a-t-il ordonné que les prosélytes soient reçus de parmi les gentils, si nous comprenons l'«il a assigné en partage» d'une manière impie, contre l'attribution d'une part aux dons de Dieu? «Qui

([49]) *Ibid.*, p. 139 *.
([50]) *Ibid.*, p. 140 *-142 *.

veut que tous les hommes parviennent au salut et à la connaissance de la vérité».

(2. Deut., VII,20). — Il ne parle pas du tout ainsi des guépiers, mais puisque le nombre des gentils, qu'il fallait abattre, fut énorme et ils en avaient peur, il dit qu'ils courent au néant et comme à travers des guèpes; et afin que les Israëlites, vainqueurs par l'aide de Dieu, n'attribuent pas l'entreprise à leur bras. Les guépiers sont une forme plus allégorique des mystères. Il appelle destructeurs les anges qui combattent en Israël.

(3. Deut., XII,5)([51]). — Peu à peu, il les amène vers la piété. Car comme ils étaient habitués à sacrifier en Egypte, il leur ordonne de sacrifier, mais en un seul lieu, afin qu'avec l'enlèvement final du lieu, ils cessent aussi d'offrir des sacrifices. Car Dieu ne veut non plus faire violence à ceux qui se sont sauvés, mais il veut qu'ils progressent par persuasion.

(4. Deut., XII,8). — Il a montré que même de son vivant l'observance de la loi n'était pas exacte; mais ils l'ont transgressée en beaucoup de choses, et pourtant ils en avaient conscience. Car, au désert, il ne leur était pas demandé d'observer la loi avec exactitude.

(5. Deut., XII,13). — Ainsi il est tout à fait clair que ce ne sont pas des mises en réserve ou des «victimes».

(6. Deut., XII,14). — «Sinon sur le lieu que choisira Seigneur ton Dieu dans une de tes villes, là tu offrira tes holocaustes et là tu feras tout, ce que je te commande aujourd'hui».

(7. Deut., XXI,10-13). — C'est pour cela que la loi commande de lui tondre la tête et les sourcils et de la faire pleurer les siens pendant trente jours, pour que la tonsure la montre très désagréable et pour qu'elle fasse cesser le désir; et que de l'autre côté le temps du deuil éteigne le charme, et que le châtiment imposé avant le temps, l'humilie.

(8. Deut., XXVII,12-14)([52]). — Toutes les tribus qui avaient été en bon renom devant Dieu, depuis qu'elles étaient sorties d'Egypte, sont dirigées vers la bénédiction, celles qui ont bronché, pour la malédiction.

(9. Deut., XXIX,28). — «Cachées» sont toutes ces choses qui n'apparaissent pas aux hommes; après cela, il les exhorte encore et leur donne des promesses des biens, ne laissant pas les pécheurs tomber en désespoir.

(10. Deut., XXXIII,8). — Moïse révoque la malédiction de Lévi, se rappelant que, lorsqu'à Raphidim il fut insulté par le peuple sur l'eau de la contradiction et par l'établissement du veau, là chacun d'eux, prenant un coutelas, n'a pas épargné ni des frères ni des fils, comme il le fait comprendre en les bénissant. Pour cela il a tourné la malédiction de la dispersion en bénédiction. Car ils étaient dispersés parmi toutes les tribus; tombée la malédiction de Lévi, sans contradiction aussi celle de Siméon; car celui-ci partage l'extermination des Sichémites; et ensemble ils ont reçu la malédiction; il fallait, donc, qu'ils partagent aussi la bénédiction. D'où encore Moïse ne dit rien de Siméon.

([51]) *Ibid.*, p. 141 *.
([52]) *Ibid.*, p. 142 *.

Fragment sur Josué[53]

(Jos., VI,26). — Il dit cela que le fondateur de Jéricho, en posant ses fondations, enterrera ses enfants et établissant «les portes» sur le cadet; pour que, commençant par les fondations, il commence d'enterrer dès le premier-né; et accomplissant l'œuvre, le sort tombera sur le dernier fils. «Ainsi a fait Ozan de Bethel; il l'a fondée au-dessus d'Aviron, son premier-né et sur le cadet préservé, il a établi ses portes.

Fragment sur les Juges

(Jud., VI,15). — Car selon ce que le beau-père a conseillé à Moïse, celui-ci a établi les chiliarques et les centurions. Celui-ci donc, lui-aussi, fut chiliarque de la région de Maoz par l'attribution.

[53] *Ibid.*, p. 143*.

BRANNON M. WHEELER

Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem

THE "PROPHECY AND DREAM OF ZERUBBABEL" AND ANTIOCHUS STRATEGOS' "CAPTURE OF JERUSALEM"

In the Spring of 630 CE, just fifteen years after the Sasanian general Sar Barazas had carted it off to Ctesiphon, the Roman emperor Heraclius returned the True Cross to Jerusalem (1). At that same time, Heraclius ordered the forced baptism of all the Jews in his empire (2) and he restricted all Jews from coming within a three-mile radius of Jerusalem (3). For a period which lasted for almost three decades, the concatenation of events that surrounded the conflict between the Sasanian and Byzantine empires had a profound effect upon the quality of life in the Byzantine provinces.

The events which took place between 602 and 630 in western Asia and in Egypt had a pronounced influence upon the political and economic circumstances of the Byzantine provinces. In Anatolia and along the eastern littoral of the Mediterranean, the curtailment

(1) THEOPHANES, *Theophanis chronographia,* ed. Carolus de BOOR, 2 vols. (Leipzig, 1883, 1885; reprint, Hildesheim, 1963), A.M. 6120, 328-329; *The Chronicle of Theophanes: An English translation of* ANNI MUNDI *6095-6305 (A.D. 602-813),* trans. Harry TURTLEDOVE (Philadelphia, 1982), 30. See, C. MANGO, *Deux études sur Byzance et la Perse sassanide, Travaux et mémoires* 9 (1985): 91-118; V. GRUMEL, *La réposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius, Byzantinische Forschungen* 1 (1966): 139-149; A. FROLOW, *La vraie croix et les expéditions d'Héraclius en Perse, REByz* 11 (1953): 88-105 [= *Festschrift M. Jugie* (Paris, 1953)].

(2) R. DEVRÉESSE, *La fin inédite d'une lettre de S. Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Charthage en 632, Revue des sciences religieuses* 17 (1937): 25-35; *Chronique de Michel le Syrien*, ed. and trans. Jean Baptiste CHABOT (Brussels, 1963), 2:414 and 4:413.

(3) THEOPHANES, A.M. 6120; de BOOR, 328-329; TURTLEDOVE, 30.

of urban life led to economic and administrative restructuring. Indeed, the destruction wrought by the Sasanians in northern Syria and Anatolia has been heralded as antiquity's coup de grâce(4). Similarly, the war between Heraclius and Khusraw II strained the military and political institutions which governed both the Sasanian and Byzantine states. Whether or not it was this incident which led to the reorganization of the Byzantine military according to themes(5), Heraclius did institute currency reforms, designed to bolster his army, which had a lasting effect on the Byzantine economy(6). These more obvious martial, political, and economic changes which characterize this period do not, however, account for the more subtle evolution in the culture and social organization of the Byzantine provinces.

Likewise, the more dramatic theological and ideological changes which were initiated by Heraclius in the wake of his victory over the Sasanians do not directly reflect the changing quality of social life in the Byzantine provinces. Of course, the pace of christological speculation during the first half of the seventh century and its weight upon subsequent events testifies to the diligence of Heraclius in his attempts to unite the Christians of the Byzantine provinces. It was within the context of his campaign against the Sasanians that Heraclius met with monophysite leaders in Armenia, dealt with the new Nestorian Catholicos at Edessa(7), negotiated with Athanasius the

(4) Clive FOSS, *The Persians in Asia minor and the End of Antiquity, The English Historical Review* 90 (1975): 721-747. Hugh KENNEDY, *The Last Century of Byzantine Syria: a Reinterpretation, Byzantinische Forschungen* 10 (1985): 141-183; IDEM., *From Polis* to *Madina: Urban Change in late antique and early Islamic Syria, Past and Present* 106 (1985): 3-27.

(5) Walter E. KAEGI, Jr., *Two Studies in the Continuity of Late Roman and Byzantine Military Institutions, Byzantinische Forschungen* 8 (1982): 87-113. R.-J. LILIE, *Die Zweihundertjährige Reform: Zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert, Byzantinoslavica* 45 (1984): 27-39, 190-201.

(6) Michael F. HENDY, *On the Administrative Basis of the Byzantine Coinage, c. 400-c. 900, and the Reforms of Heraclius, University of Birmingham Historical Journal* 12 (1970): 129-154. Judith HERRIN, *The Formation of Christendom* (Princeton, 1987), esp. 200-204.

(7) *Patmut'iwn Sebēosi episkoposi i Herakln*, ed. K. PATKANEAN (St. Petersburg, 1879), 29:117; *Sebēos' History*, trans. Robert BEDROSIAN (New York: 1985), 100; HERRIN, 206-211.

monophysite patriarch of Antioch at Hierapolis(8), and appointed Cyrus formerly bishop of Phasis over Alexandria(9). Although in part foiled by the synodical letter of Sophronius patriarch of Jerusalem and the synod called by Arcadius of Cyprus shortly thereafter(10), Heraclius' efforts shook the entire Byzantine ecclesiastical structure. In the same context, Heraclius' "Ekthesis" of 638 stating Sergius' doctrine of monotheletism as an imperial edict, created lasting tears within the fabric of church history. The Lateran synod of 649(11), at which the "Ekthesis" was condemned, has been singled out many times as a watershed in the strained relations separating Rome from Constantinople. This cluster of events, with its own implications for a larger ecclesiastical history, did not hold the same significance for the people that lived and wrote in the Byzantine provinces during the early seventh century.

It is, however, the sequence of events which culminated in the triumphal return of Heraclius with the universal symbol of Christianity and its empire that had the greatest impact on the attitudes of the people that lived throughout the Mediterranean and western Asia. In the Christian and Jewish artefacts of the seventh and eighth centuries the memory of this stands out as an instance of critical importance, one in whose light the meaning of other events must necessarily be evaluated(12). For the authors of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" this event was the focal point around which other events had to be situated and thus understood.

(8) THEOPHANES, A.M. 6121; de BOOR, 329-330; TURTLEDOVE, 31-32.

(9) THEOPHANES, A.M. 6121; de BOOR, 330; TURTLEDOVE, 32; ZOTENBERG, *Chronique de Jean, Évêque de Nikiou, Texte étiophien publié et traduit* (Paris, 1883), 116:7, 10-11, 14, 119:10, 22, 120:1, 9, 11, 15, 23, 25, 36-37, 121:2; R. H. CHARLES, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiophic Text* (Oxford, 1916), 185-86, 190-195, 200.

(10) M. ALBERT and C. von SCHÖNBORN, eds. *La lettre de Sophrone de Jérusalem à Arcadius de Chypre, PO* 39.2 (1978); S. BROCK, *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor, AB* 91 (1973): 299-346.

(11) *Concilium Lateranense a. 649 Celebratum*, ed. R. RIEDINGER (Berlin, 1874).

(12) Besides those texts discussed below, see GEORGE of Pisidia, *In restitutionem S. Crucis*, in *Giorgio di Pisidia, Poemi I: Panegirici Epici*, ed. and trans. A. PERTUSI (Ettal, 1959), 225-230; SEBÊOS, 24, 28, 29; PATKANEAN, 81, 97-98, 99-100; BEDROSIAN, 96-97, 113-114, 115-117.

In what follows, I juxtapose the historical narratives of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel"([13]) and Antiochus Strategos' "Capture of Jerusalem"([14]) in order to illustrate the different sets of cultural presumptions that each text employs to interpret the same 'problem'. Although both texts deal with the same historical events, each evaluates those events vis-à-vis different criteria. These texts reflect the cultural categories and concepts which their authors acquired from their respective social milieux. By comparing the distinctive form of each text, the reader can uncover something of the contexts which were responsible for affecting the conceptualizations of each author. This study serves to ask how the different cultural ideals of these authors impacted the ways in which they described their historical circumstances. In doing so, I will attempt to show how two different people in seventh-century Palestine identified themselves in relation to both their social context and their world.

([13]) Two versions of this text are extant in a number of manuscripts. One recension was published at Constantinople in 1519 [an anonymous and no longer extant volume entitled *Ṣēfer ben Ṣīrā'*] and again at Wilna in 1819 [anonymously published as *Ṣēfer Melakhī'al*; recently published along with a related geniza fragment in WERTHEIMER, *Leqet Misrahīm* (Jerusalem, 1903)]. A shorter recension was published from a manuscript at the Bibliothèque de Leipzig [published in Adolph JELLINEK, *Bet ha-Midrasch: Kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, third edition (Jerusalem, 1967), II, 54-57]. The version presented here is my translation of a Hebrew text [published with a French translation as Israel LÉVI, l'*Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès, Revue des Études Juives* 68 (1914), 129-160] which is based on the longer Constantinople recension and supplemented by the various fragments.

([14]) For the Georgian text and a Latin translation, see Gérard GARITTE, *La Prise de Jérusalem par les Perses en 614*, CSCO, 202-203, Scriptores Iberici, 11-12 (Louvain, 1960). Four of the longer Arabic redactions have been published as *Expugnationis Hiersolymae A.D. 614: Recensiones Arabicae*, ed. Gérard GARITTE, CSCO, 340, 341, 347, 348, Scriptores Arabi 26-29 (Louvain, 1973-1974); also see Alphonse COURET, *La prise de Jérusalem par les Perses, en 614: élégies du patriarche Saint Sophronius et récit contemporain du même événement, par un moine du convent de Saint-Sabas, ROC* II (1897): 143-164; P. PEETERS, *Un nouveau manuscrit arabe du récit de la prise de Jérusalem par les Perses, en 614, AB* 38 (1920): 137-147. For an English translation, see Frederick C. CONYBEARE, *Antiochus Strategos' Account of the Sack of Jerusalem in A.D. 614, The English Historical Review* 25 (1910): 502-517.

I

The "Prophecy and Dream of Zerubbabel" embodies the response of a Palestinian Jew to the Sasanian capture of Jerusalem and the persecution of the Jews by Heraclius(15). While the author may have been in Jerusalem until Heraclius' arrival, the writing of this document took place outside of Jerusalem, probably in Edessa. According to Sebēos, the "Sons of Israel", upset with Heraclius' taking of Palestine which "God gave" as "the inherited property of Abraham and his sons after him", assembled "at the city of Edessa", "closed the gates and fortified themselves" refusing "entry to the troops of the Roman lordship" Heraclius(16). While the details of this story are dubious at best, it seems that a group of Jews—perhaps including those involved in the Jewish leadership under the Sasanians—did attempt to forceably resist Heraclius' forced baptisms(17). Whatever the setting, the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" wrote in the shadow of Heraclius' actions and thus was forced to explain their significance.

The Sasanian capture of Jerusalem fed the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" conflicting information which he was obligated to sort out. Initially, the author describes the effects of the Sasanian advance in terms favourable to the Jews. He writes that, "Hefẓi-bah" will "go out and she will kill two kings", that is, "Nōf, king of Yemen who brandished his hand against Jerusalem"(18) and "Aisrinōn, king of Antioch"(19). The defeat of people

(15) For the most recent attempt to date the document, see Yehūdah 'Eben-Shmū'el, *midrᵉshē gᵉ'ulah: pirkē ha-'apōqalīpsah ha-yehūdīm mᵉchatīmat ha-talmūd ha-bablī ve-'ad r'ēshīt ha-'elef ha-shishī*, second edition (Jerusalem, 1953/4), 61-63.

(16) SEBĒOS, 30, PATKANEAN, 105; BEDROSIAN, 124; PATKANEAN, 103; BEDROSIAN, 121-122.

(17) Patricia CRONE and Michael COOK, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (London, 1980) suggest that this gathering of Jews took place in Sasanian-occupied Palestine. Neither this date nor location is consistent with the evidence in Sebēos or the "Prophecy and Dream of Zerubbabel".

(18) An Arab tribe called the "Madienians" attacked Jerusalem in 611, but their threat was apparently removed when the Sasanians took control of the area. See the "Life of St. John the Almsgiver", *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon,*

who had violently persecuted Jews([20]), allowed the author to interpret these events as victories. As he occludes the role of the Sasanians in favour of a Jewish agent in these two incidents, so the author links the Sasanian capture of Jerusalem to the appearance of the messiah. He claims that, "the messiah of the Lord, Nehemiah ben Hōshiel" will "come five years after Hefẓi-bah", he "will gather all Israel as one man" and they "will make a sacrifice" which "will be pleasing to the Lord"([21]). After five years of independent rule([22]), however, the Sasanians gave Jerusalem back to the Christians under Modestus and the Jews were "driven from the city"([23]). According to the "Prophecy and Dream of Zerubbabel", "in the fifth year of Nehemiah and the gathering of the holy ones, Shiroi king of Persia([24]) will go against Nehemiah ben Hōshiel and against Israel", and

---

and St. John the Almsgiver, trans. Elizabeth DAWES and Norman H. BAYNES (Crestwood, 1977), IX, 204. Also, THEOPHANES, A.M. 6104, de BOOR, 300; TURTLEDOVE, 11. According to PROCOPIUS, *History of the Wars*, trans. H. B. DEWING, volume one (New York, 1962) the Madienians were a tribe allied with the Himyari of southern Arabia (I:xix:14, 180-181; I:xx:9, 192-193).

([19]) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 134. Persian capture and occupation of Antioch in 611. See THEOPHANES, A.M. 6102, de BOOR, 299; TURTLEDOVE, 9. Also, *Kitāb al-'Unvan (Histoire universelle écrite par Agapius de Membidj)*, ed. Alexander VASILIEV, *PO* 8 (1912), 449.

([20]) In 525 the Jewish Himyari kingdom of southern Arabia was invaded and its government overthrown by a Byzantine-backed Abyssinian expedition. See PROCOPIUS, I:xx, 188-189ff. Also M. AVI-YONAH, *The Jews under Roman and Byzantine Rule: A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, second English edition (Jerusalem, 1984), 142ff. In Antioch, during the reign of Phocas anti-Jewish riots broke out (ca. 602-603). See JOHN OF NIKIU, ZOTENBERG, LXXXIX, 23ff and CIV, 1-4; CHARLES, 124ff, 166. Also CONYBEARE, 503.

([21]) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 135. See Michael BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batrīq um 935 A.D.* (Louvain: CSCO, 471, Scriptores Arabici, 44, 1985), 188-199, 122. Also SEBĒOS, 24, PATKANEAN, 80; BEDROSIAN, 95.

([22]) Avi-Yonah claims three years, assuming that the death of Nehemiah occurs at the same time as the end of the seige of Tyre, 268.

([23]) SEBĒOS, 24, PATKANEAN, 81; BEDROSIAN, 96-97.

([24]) This is apparently a reference to the son of Khusraw II. See THEOPHANES, A.M. 6118, de BOOR, 325-327; TURTLEDOVE, 28-29. Also CONYBEARE, 516.

"will pierce Nehemiah ben Hōshiel in Jerusalem"([25]). The author handles the initial confusion of the Sasanian events by portraying their positive aspects as the actions of Jews, but the death of Nehemiah presents a problem. It is in light of the less enigmatic but more difficult implications of the following events that the author can also obscure the confusion of Nehemiah's death, keeping the messiah alive to face Heraclius.

If the Sasanian's actions against the Jews were hard to understand, the significance of Heraclius' actions were clear but could not be explained without reference to an eschatological scenario. The "Prophecy and Dream of Zerubbabel" describes Heraclius as "Armīlūs"([26]), a son born of "Satan" and a "stone that is fashioned in the likeness of a virgin woman"([27]). He "will put people to the sword" and perform "the worship of a strange God, but to a man he will speak"([28]). After returning the True Cross to Jerusalem,

([25]) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 135. At this point, depending upon the version, the text has both Nehemiah being killed by the Persian king and Nehemiah being saved by Hefẓi-bah who in turn kills the Persian king. In this latter version, the author has replaced the death of Nehemiah with the death of the Persian king in order to explain his appearance before Armīlūs. AVI-YONAH does not indicate this textual variation when he quotes this incident, 268.

([26]) This is the Semitic form of the Latin "Romulus", and as such it refers to the Roman emperor. See the "Syriac Apocalypse of Pseudo-Methodius" in Paul J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. DOROTHY de F. ABRAHAMSE (Los Angeles, 1985), 42. Also Francisco Javier MARTINEZ, *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Ph.D. dissertation, Catholic University of America (Ann Arbor, 1985). For the identification of Armīlūs with Heraclius, see Israel LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès* (suite et fini), *Revue des Études Juives* 71 (1920), esp. 58-61.

([27]) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 136. This passage probably refers to the growing "cult" of the Virgin Mary under the auspices of the Byzantine government in the first quarter of the seventh century, notably under Heraclius. See Averil CAMERON, *Images of Authority* and *The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople, Byzantion* 49 (1979), 42-56. Also Peter BROWN, A *Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, in *Society and the Holy in Late Antiquity* (Los Angeles, 1982), 251-301. Both authors' arguments support the contention that Heraclius might have set up images of the Virgin in Jerusalem.

([28]) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 136.

Heraclius ordered the forced baptism of all the Jews in the Byzantine Empire(29) and he exiled the Jews from within a three mile radius of Jerusalem(30). According to Eutychius, Heraclius "killed of the Jews around Jerusalem and the mountain of the Galilee an uncountable number, as many as he could; consequently, some of them hid and some of them fled to the deserts, the wadis, the mountains, and toward Egypt"(31). The author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" writes that

> there is no one who will stand before him, and all that do not believe in him will die by the sword; many will die with them. He will come against the holy and exalted people and there with him (will be) ten kings with strength and a big force. He will make war with the holy ones, he will destroy them and he will kill the messiah ben Joseph, that is Nehemiah ben Hōshiel and 16 righteous ones will be killed with him(32).

As the Jews are forced to flee from these persecutions, the author is forced to confront the reality of their defeat. Having no past or present experience with which he can gloss these events, the author must draw upon the future in order to achieve intelligibility.

Because he acknowledges the reality of his circumstances, the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" sees that the only way out of his dilemma lies in the future. He claims that "all the corpses of Israel will emerge from the sea where they had been cast", and "the dead of the desert will be revived" and "will go to their houses"(33). Hence, the author annuls the death of these Jews at the hands of "their enemies" by bringing them back to life(34). Likewise, the author is able to reverse the murder of Nehemiah with the victory of "the messiah of the Lord, Menahem ben 'Amiel" who

(29) *Chronique de Michel le Syrien*, 2:414, and 4:413.

(30) THEOPHANES, A.M. 6120, 30, de BOOR, 328-329.

(31) Michael BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien: Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batrīq um 935 A.D.*, 129.

(32) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 136.

(33) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 138-139.

(34) It is interesting to note that the earliest mention of a Jewish reference to a resurrection of the dead occurs in *First Maccabees* in connection with the unrequited deaths of martyrs. See Elias BICKERMAN, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York, 1962).

"will blow in the nose of Armīlūs and will cause him to die"(35). Most importantly, however, the author writes that "the Lord will descend with the rebuilt temple, from the sky to the ground"(36). With the return of the temple, the author has recast the largest defeat of the Jews by the Romans (the destruction of the second temple in 70 CE) and has effectively explained away the Roman empire. It is in light of these events that the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" understands the persecutions of Heraclius, ordering his concepts in concert with a future which is necessary if the past is to be accepted at face value.

Antiochus Strategos wrote the "Capture of Jerusalem" in order to describe the circumstances which caused "Christians of the whole world great sorrow and ineffable grief", the "fact that the city, the elect, famous, and imperial city had been given over to rapine; that the holy places and refuges of all the faithful had been given up to fire, and Christian folk vowed to captivity and death"(37). Although he lived through events similar to those that the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" lived through, Antiochus Strategos could not have experienced them in the same way. At the time of the Sasanian invasion of Palestine, Antiochus Strategos was a monk at the monastery of Mar Saba. He apparently witnessed the Sasanian capture of Jerusalem and was later exiled along with the Patriarch Zachariah to Ctesiphon. After arriving at the Sasanian capital, however, Antiochus Strategos claims that "among the prisoners" there "were certain monks who fled from the Persians by night, and I, poor wretch, fled together with them" and "reached Jerusalem"(38). He was then present in Jerusalem when Heraclius returned

(35) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 139. For the relationship between the Messiah ben Joseph and the Messiah ben David in earlier periods, see Geza VERMES, *The Dead Sea Scrolls in English*, second edition (New York, 1985), 47-51; James H. CHARLESWORTH, *The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Religion*, ed. Wolfgang HAASE (New York, 1979), 2:19. 1:188-218. For an overview, see Gerschom SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism: and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), esp. 1-36.

(36) LÉVI, *L'Apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès*, 140.

(37) CONYBEARE, 510. GARITTE, *La Prise de Jérusalem par les Perses en 614* (Louvain: CSCO, 203, Scriptores Iberici, 11, 1960), Latin translation, XV, 7.

(38) CONYBEARE, 513; GARITTE, XX, 1.

the True Cross, and it is this final experience that enables him to compose his account the way he does.

Antiochus Strategos easily explains the Sasanian capture of Jerusalem and its aftermath as the will of God, a punishment upon the Christians for their conduct(39). According to his account, the Sasanians "destroyed persons of every age, massacred them like animals, cut them in pieces, mowed sundry of them down like cabbages, so that all alike had severally to drain the cup full of bitterness"(40). To such violence, however, Antiochus Strategos responds that "as we knew not God, nor observed His commands, God delivered us into the hands of our enemies, and we fell under the lordship of this abominable tribe of Persians"(41). Likewise, despite the "abominable outrages" performed by the Jews on the Christians at the reservoir of Mamel(42), Antiochus Strategos claims that "for it all happened to us in reality, that in this chastisement we may recognise the Lord"(43). In both cases, the negative nature of these persecutions are recognized; their significance, however, does not lie in the chastisements themselves, but rather in the consequences they held for those who acknowledged their divine agency. Antiochus Strategos expresses this dichotomy when he states that "not before a Christian emperor they brought us forward, but before a Persian emperor", we "reached not confessors of the Holy Trinity, but for our sins were ranked with deniers of the Holy Trinity"(44). It is not by the intrinsic implications of the events, but from the prospective of hindsight that Antiochus Strategos can understand otherwise potentially eschatological violence as acts of divine will.

Antiochus Strategos illustrates how the hand of God could be seen in the capture of Jerusalem by recounting an incident which a group of monks had experienced. These monks had apparently told

(39) Note that there is no mention of doctrinal disputes between Christians. Presumably because he was a monk at Mar Saba, Antiochus Strategos would have been Chalcedonian.

(40) CONYBEARE, 507; GARITTE, VIII, 16.

(41) CONYBEARE, 504; GARITTE, IV, 8.

(42) CONYBEARE, 508; GARITTE, X, 1. See, M. BREYDY, *Mamila ou Maqella? la prise de Jérusalem et ses conséquences (614 A.D.) selon la recension alexandrine des Annales d'Eutychès, Oriens Christianus* 65 (1981): 62-86.

(43) CONYBEARE, 509; GARITTE, XI, 9.

(44) CONYBEARE, 511; GARITTE, XVIII, 8.

the Sasanians that "God would deliver" Jerusalem "into their hands" on account of a vision they had seen([45]). Antiochus Strategos asks,

> "Why did you then from the first not tell us that the city was to be delivered into the hands of the enemy? On the contrary you declared that by God it would be saved; and we know that your word was of the Lord; and again you said that He had delivered it over to devastation"([46]).

The ability to interpret the destruction wrought by the Sasanians produced confusion in the eyes of those who did not share the same perspective. The monks claim that

> "We looked on the wall of the city, and saw a marvellous sight. For on each of the towers and battlements stood an angel holding in his hands shield and fiery lance. And when we beheld this sign, we were much rejoiced. We understood that God was on our side"([47]).

Three days before the capture, however, "there came down from heaven an angel" who said to the other angels, "Depart hence, withdraw; for the Lord has given over this holy city into the hands of the enemy"([48]). Notice that the angel refers to the Sasanians as the "enemy"; although he chose to punish them, God remained on the side of the Christians. Antiochus Strategos clenches his argument by concluding that "when the assembly of angels heard this, they departed; for they could not oppose the will of God", and "thereby we knew that our sins exceeded God's grace"([49]).

The experience of Heraclius' triumphal return of the True Cross, the defeat of the Sasanians, and the rebuilding of Jerusalem allow Antiochus Strategos to cast the entire scenario in terms of the passion of Jesus Christ. About the incident of the Jewish persecution, Antiochus Strategos writes, "as of old they bought the Lord from the Jews with silver, so" the Jews now "purchased Christians out of the reservoir; for they gave the Persians silver, and they bought a Christian and slew him like a sheep"([50]). Paradoxically, however,

([45]) CONYBEARE, 505; GARITTE, V, 22.
([46]) CONYBEARE, 505; GARITTE, V, 25.
([47]) CONYBEARE, 505; GARITTE, V, 28-29.
([48]) CONYBEARE, 506; GARITTE, V, 31-32.
([49]) CONYBEARE, 506; GARITTE, V, 33.
([50]) CONYBEARE, 508; GARITTE, X, 4.

the Christians "rejoiced because they were being slain for Christ's sake and shed their blood for His blood, and took on themselves death in return for His death"(51). Antiochus Strategos identifies this event with the death of Christ and interprets the former in light of the latter. The actions of Zachariah are likewise shown to resemble the actions of Christ. The Sasanians "conducted" Zachariah "to Sion through the gate through which our Lord Jesus Christ came in" and "they led out the good shepherd, as they did Christ when he went forth from Sion to the Cross"(52). In the exile at Ctesiphon, the "Cross of our Redemption" likewise stood before the Persian king "even as our Lord Jesus Christ stood before the ruler Pilate". Throughout the "Capture of Jerusalem", Antiochus Strategos portrays the key events in his ordeal as the same events under which Christ suffered. By doing so, he allows his readers to remember and to reexperience those events in more comprehensible and meaningful terms. It is by using this archetypal setting drawn from the experience of his present that Antiochus Strategos explains the capture of Jerusalem in the manner he does.

II

The production of these two artefacts is the imaginative modification of a cultural tradition, a modification which serves to illustrate the tension between these authors' traditional concepts and the events which affect them(53). As such, artefacts result from the interraction between "underlying issues of judgement and evaluation" and "novel situations", mediated by the "conceptual abilities" of the human imagination(54). An author's interpretive attribution of

(51) CONYBEARE, 508; GARITTE, X, 5.

(52) CONYBEARE, 509; GARITTE, XIII, 1-2.

(53) On the persistence and modification of "traditions", see Edward SHILS, *Tradition* (Chicago, 1981), esp. 195-286. According to Clifford GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York, 1973), 86-125, culture refers to "an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life" (89).

(54) Stephen TOULMIN, *Human Understanding*, vol. 1 (Princeton, 1972), vii-viii, 12; also see 84-130.

meaning to any event always presupposes an underlying assumption concerning that event. It is the particular cultures of the authors of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem", rather than the events they similary experienced, that distinguish their interpretations. Both texts are neither mere 'fantasy' nor 'fact', but they each represent a different "native strategy for dealing with an incongruous situation, a strategy that draws upon indigenous elements"([55]). Within this strategy is embodied the traditional culture of each artefact. Encylopædic scholars might identify the commonality of the Bible each author quotes from or the comparative climatic conditions each author was likely to experience, but they would then only be identifying the raw material of the authors. In order to explain an artefact, the historian must understand the way in which the raw material is arranged, for it is this arrangement which the artefact accomplishes as it delimits a cultural tradition.

The mode by which a reconciliation is imagined between an ideal tradition and an empirical reality determines the form of the artefact which such a process produces. As such, the form of the artefact provides a glimpse into the ideal and material circumstances at the site of its production. Scholars have usually understood an 'apocalypse' as a messianic fantasy which leaves behind reality and devotes itself to a suppositious prediction of the future([56]). The "Prophecy and Dream of Zerubbabel", however, is not an attempt at fiction, but is an attempt to deal with that reality. It should be approached as a matter of 'history' rather than of 'myth'([57]). The

([55]) Jonathan Z. SMITH, *A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity*, in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, 1982), 98.

([56]) See Walter SCHMITHALIS, *The Apocalyptic Movement: Introduction and Interpretation*, trans. John E. STEELY (New York, 1975). AVI-YONAH, referring to the "Prophecy and Dream of Zerubbabel", claims that "at a certain point, the writer leaves reality behind, and launches his imagination on pure fantasy" (261). Paul J. ALEXANDER, *Medieval Apocalypses as Historical Sources*, in *Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire: Collected Studies* (London, 1978), 997-1018, makes the distinction between "historical" and "religious" apocalypses (998, n. 2).

([57]) I prefer to avoid altogether making the distinction between 'myth' and 'history' that is normally understood as one separating a 'false' from a 'true' narrative. From a heuristic point of view, however, it seems that the

author confronted the past in a forceful manner, recasting it in light of his present and in accordance with a future delineated by a cultural ideal. References to Biblical verses line the various layers of the document, but they are fragmented and set down at random. As an experience brings to mind a Biblical situation, the author employs it to describe a particular event but he cannot coherently link his traditional conceptions with the whole of his experiences. Because his present does not conform to a known pattern, the author must conceptualize his circumstances in relation to a future in light of which they would make sense. The closed end of a known future allows the author to live with the otherwise chaos of an open-ended present. This historiosynthetic imagination is not that which attributes unprecedented meaning to meaningless events, but it is a way of explaining events which have the 'wrong' meaning.

For Antiochus Strategos on the contrary, the events surrounding the capture of Jerusalem are already 'naturally' closed. The straight-forward style of his account results from the context in which it was written. This narrative, however, does not take reality at face value, but construes it in conformity with the present. Antiochus Strategos does not need to confront the past as it happened, for its remembrance must only signify a meaning so far as it connects with the present. It is Antiochus Strategos' meaningful present which gives him the hindsight to 'uncover' the otherwise hidden order of his experiences. Antiochus Strategos can piece together history using the Bible as a map instead of a thesaurus. Because his present does conform to a known pattern, Antiochus Strategos can dismiss the details of the past which might present a problem. He can imagine meaning into the past instead of creating a future to account for a predetermined meaning.

While the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" opts for the chaos of reality and must posit an ideal, Antiochus Strategos can take his present and forget the past. For these reasons, both authors were able to employ their particular modes of

---

"Prophecy and Dream of Zerubbabel" could be more revealing if construed as a narrative aimed primarily at the description of the past; see James WIGGINS, *History as Narrative: Remembering Creatively*, in *Myth and the Crisis of Historical Consciousness*, ed. Lee W. GIBBS and W. TAYLOR STEVENSON (Missoula, 1975), 75-86.

imagination and thus resolve that tension they perceived between a cultural tradition and the empirical world. By choosing one particular approach over another, each author has chosen a way in which to construct and thus adapt his cultural paradigm and to evolve a modified conceptual context from which to interpret himself and his world, his society and his history.

These authors' constructive interpretations of both their empirical and cultural circumstances serve to structure an artificial environment, a "system of symbols", in which they are defined, as individuals, in relation to social and theological components. For both Antiochus Strategos and the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel", the connection linking the individual to society and to God is revealed in a theodicy which plays itself out historically at the hands of certain key figures. Casting him in the rôle of the heroic Christian emperor, Antiochus Strategos uses the character of Heraclius not only to overcome a particular historical dilemma but to provide a soteriological scheme. As Antiochus Strategos depicts the entire saga of the True Cross in terms of the passion of Jesus Christ, so Heraclius is the vehicle by which Christian society is saved from history. According to the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel", the resolution of God's justice is to be accomplished by the "Messiah ben David" and by God himself. With the descent of the rebuilt temple, the author outlines the ideal social order based on the reinstatement of the Jewish cult in Jerusalem. In either case, the two authors "identify" themselves by constructing a soteriology in which their imagined social contexts are rectified with God via history.

These texts' construction of identities not only reflects their authors' circumstances and creativity, but it likewise serves to define a conceptual model upon which later authors patterned interpretation of their circumstances. Although worked out in response to the Sasanian capture of Jerusalem and Heraclius' subsequent actions, both the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" provided cultural "cages" from which their younger contemporaries chose to view that sequence of events marked by the surrender of Jerusalem to the Arabs in 638(58). Thus, from the per-

(58) See Fred McGRAW DONNER, *The Early Islamic Conquests*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, 1981), 151-152.

spective of that model outlined in the "Prophecy and Dream of Zerubbabel", the Jewish accounts regarding the Arab invasions of Palestine were similarly couched in terms of messianic expectations([59]). Indeed, this manner of interpretation wielded a lasting influence on later medieval Jewish eschatological discussions([60]). As the events surrounding Heraclius' actions served to reinforce Antiochus Strategos' conceptions of the Roman empire and Christendom, it is ironic that from this vantage point the Arab invasions of the Byzantine empire could not be explained away. In the earliest responses to these events, Christian authors contextualized their circumstances by postulating a future in which the last Roman emperor would return to Jerusalem once again([61]). Both cases illustrate the way in which the narratives of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" function to de-'scribe' an identity.

In short, by interpreting empirical events in accordance with a traditional ideal, both the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" write history. They delineate an identity, a meaningful place, by structuring a context around themselves. As Michel de Certeau argues, "thus founded on the rupture between a past that is its object, and a present that is the place of its practice", this writing of history "endlessly finds the present in its object and the past in its practice"([62]). Antiochus Strategos constructs a history in which a politically realized Christendom, headed by the ideal emperor as protector of the True Cross, provides a significant place for his fellow individual Christians. On the other hand, the author of the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" nar-

([59]) See *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, ed. N. BONWETSCH, Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (Berlin: Philologisch-historische Klasse, n.s. 12, 1910); THEOPHANES, A.M. 6122, de BOOR, 333; TURTLEDOVE, 34; Bernard LEWIS, *An Apocalyptic Vision of Islamic History, Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13.2 (1950): 308-338.

([60]) See 'Eben-Shmū'el, 89-142.

([61]) See the "Apocalypse of Pseudo-Methodius" and the "Apocalypse of Pseudo-Athanasius" in MARTINEZ. See also, Walter E. KAEGI, *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest, Church History* 38.2 (1969): 1-11.

([62]) Michel de CERTEAU, *The Writing of History*, trans. Tom Conley (New York, 1988), 36; also see 19-55 [= *Recherches de science Religieuse* 58 (1970): 481-520].

rates a history in which God has reestablished himself in his temple as the center of the Jewish cult and, indeed, of the earth. Each author "creates his place in the world as he creates his world", each "discovers his place as he encounters the world in which he finds himself" (63).

The "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" offer to the interested observer glimpses of artificial worlds, they open windows through which the reader can look and perceive for a moment how other people constructed and thus understood themselves. Through the eyes provided by these texts the modern reader can see beyond the theological and political events that seem to dominate the stage of early seventh-century Palestine. The chronicle of earthquakes, plagues, invasions, and climate changes that receive so much attention in later Byzantine works alongside the teleological reconstructions of dynastic and ecclesiastical history in modern scholarship obfuscates those issues which were important to the people and central to the texts of that time and place. Indeed, it is the responsibility of the more discerning reader to recognize the different perspectives respresented in discrete textual contexts, not to mesh them into a synthetic picture of the past as it really happened. By reading with attention to the way the authors of both the "Prophecy and Dream of Zerubbabel" and the "Capture of Jerusalem" portray their circumstances, the reader can begin to distinguish and elucidate the particular points of view from which they saw themselves. As more discerning readers, we can begin to evaluate these texts not only as sources of 'facts', but as imaginative depictions of how the world might be.

University of Chicago Brannon M. Wheeler

(63) Jonathan Z. Smith, *The Influences of Symbols on Social Change: A Place on Which to Stand*, in *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Studies in Judaism in Late Antiquity 23 (Leiden, 1978), 145.

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les prières pénitentielles de la tradition byzantine

LES SACREMENTS DE LA RESTAURATION DE L'ANCIEN EUCHOLOGE CONSTANTINOPOLITAIN

II–2
(1ère partie)

Dans nos articles précédents, dédiés aux sacrements de l'initiation, nous avions pu observer comment ces rites vénérables (comme ce sera le cas des sacrements de l'institution: ordination, mariage, etc.) avaient gardé tout au long des siècles des structures et des

* *Sigles*

ALM: A. ALMAZOV, *Tajnaja Ispoved' v Pravoslavnoj Vostochnoj Tserkvi*, 3 vol., Odessa 1894.

ANS: Anselm STRITTMATTER, *The "Barberinum Sancti Marci" of Jacques Goar*, Ephemerides Liturgicae 47, 1933, 329-67: cf. BAR.

APA: ΣΥΜΕΩΝ Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, 4e éd. Thessalonique 1882: cf. MIGNE P.G.155.

ARR-PAR: M. ARRANZ - Stefano PARENTI, *Liturgia Patristica Orientale*, (=A. QUACQUARELLI, "Complementi di Patrologia") Città Nuova, Roma 1989, 579-629.

BAR: MS "S. Marcus": Bibl. Vaticana: Barberini gr. 336: cf. ANS & OCP 1982, 295.

BES: MS "Bessarion": Bibl. Grottaferrata: G b 1: cf. STA & DMI 1054-8 & ROC 235 & OCP 1982, 290 & 314.

BOD: A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur "in Lingua Phari" de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13*, Bulletin de l'Institut Belge de Rome 50, 1980, 283.

COI: MS "Stratîgios": Bibl. Nat. Paris: Coislin gr. 213: cf. DMI 993 & DUN & MAJ & OCP 1982, 309.

DMI: A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgicheskikh rukopisej, khranjashchikhsja v bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka*, II, Εὐχολόγια, Kiev 1901.

contenus constants, assez bien conservés dans la praxis actuelle qui somme toute ne présentait que des variations mineures par rapport aux textes anciens; cela nous avait permis de nous limiter à l'étude

---

DUN: J. DUNCAN, *Coislin 213: Euchologe de la Grande Eglise,* (ff. 1-100) thèse de doctorat, PIO 1978: cf. MAJ & COI.

EBE: MS 'Εθνικὴ Βιβλιοθ. Πανεπιστ.: Athènes 662: cf. TRE & OCP 1982, 316.

ESS: *Euchologe Slave du Sinaï* (Sinai sl. 37): cf. editiones: L. GEITLER, *Euchologium* (cyrill.), Zagreb 1882; J. FRČEK, *Euchologium Sinaiticum* (cyrill. et franç.) (= R. GRAFFIN - F. NAU, Patrologia Orientalis: XXIV, 605-802 & XXV, 487-617) Paris 1933, 1943; R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum* (glagol. et cyrill.), Ljubljana 1941, 1942.

GOA: J. GOAR, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum...*, 2e éd. Venise 1730 (Graz 1970).

GUI: D. GUILLAUME, *Confession et communion*, Diaconie Apostolique, Rome 1983.

JAC: A. JACOB, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226 (Xe siècle),* Le Muséon 78 (1965) 173-214: cf POR.

LIT: M. ARRANZ, *La liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï,* (= "Christianity among the Slaves. The Heritage of Saints Cyril and Methodius". Acts of the Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius: Rome, October 8-11, 1985. OCA 231), Rome 1988, 15-74.

LPE: M. ARRANZ, *La liturgie pénitentielle juive après la destruction du temple,* (Conférences Saint-Serge 1973), Euntes docete 28, 1975, 412-29.

MAJ: J. MAJ, *Coislin 213: Eucologio della Grande Chiesa,* (ff. 101-210) thèse de doctorat, PIO 1990: cf. DUN & COI.

MEE: P. DE MEESTER, *Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino,* Rome 1947.

MER: E. MERCENIER, *La prière des Eglises de rite byzantin,* I, Chevetogne 1947.

MOR: J. MORINUS (MORIN), *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae tredecim primis seculis in Ecclesia Occidentali et huc usque in Orientali observata...*, Parisiis 1651:

MOR-AKO: p.77: Akolouthia de Jean Nisteutîs (cf. PG Migne 88, 1889) (ms Ottoboni 344: ff. 73-99v);

MOR-LOG: p.91: Logos du patriarche Jean Nisteutîs (PG 88, 1920);

MOR-KAN: p.101: Kanonarion de Jean moine et diacre, disciple de S. Basile; p. 118: Akolouthia de ceux qui se confessent (Barberini 306 vel 302).

NIK: ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ 'Αγιωρήτης, *'Εξομολογητάριον,* Venise 1868 (Athènes s.a.)

PAP: N. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα,* Athènes 1927.

PG: SYMEON Thessalonicensis, *Opera,* MIGNE PG 155.

POR: MS "Porfirij": Gos. Publ. Bibl.: Leningrad gr. 226: cf. JAC & OCP 1982, 300.

de la tradition témoignée par l'ancien Euchologe constantinopolitain, ne consacrant que peu d'attention à des usages dérivés.

Ce critère ne pourra pas s'appliquer à la pratique pénitentielle byzantine, qui, comme celle de toutes les Eglises, est celle qui présente le plus grand développement. Si nous voulons avoir une idée de comment on soit arrivé à la praxis de la pénitence de nos jours, nous sommes bien obligés de nous occuper, à côté des textes de l'ancien Euchologe constantinopolitain, des autres textes qui contribuent de manière importante à comprendre comment cette tradition s'est-elle développée.

Nous avancerons ainsi par petits pas. Nous commencerons par étudier le texte des prières pénitentielles elles-mêmes, puisqu'elles constituent l'élément le plus ancien et le plus significatif de la pénitence et que la plupart du temps elles apparaissent en déhors de tout contexte rituel; plus tard on examinera les rituels de confession dans lequels les prières ont été réutilisées; finalement on passera aux κανόναρια ou traités des pénitences à imposer, qui justifient la praxis pénitentielle elle-même. Chacun de ces trois thèmes constituera un chapitre à part qui sera développé dans des articles successifs. Seulement après nous pourrons hasarder un essai d'aperçu historique de la pénitence byzantine.

L'ancien Euchologe constantinopolitain n'avait pas d'ἀκολουθία ou office de confession; il ne possedait que deux prières proprement pénitentielles: une pour "ceux qui sont en pénitence" (τῶν μετα-

---

ROC: A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbatiae Cryptae Ferratae*, Grottaferrata (Tusculani) 1883.
ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Rome 1873.
SEV: MS Sevastianov/Rumjantsev gr. 474: Gos. Bibl. Len. Moskva gr. 27: cf. OCP 1982, 303.
SIN: MS Sinai 959: cf. DMI 42 & OCP 1981, 305.
STA: G. STASSI, *L'Eucologio G b 1 "Bessarione" di Grottaferrata*, thèse de doctorat, PIO 1982: cf. BES.
SUV: N. SUVOROV, *Verojatnyj sostav drevnjejshago ispovjednago* i *pokajannago ustava v vostochnoj tserkvi*, Vizantijskij Vremennik 8, 1901, 357-434.
TRE: TREBNIK, Moscou 1956.
ZER: S. ZERBOS, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, 2e éd. Venise 1862 (Athènes 1970).
Cf.: N. D. USPENSKY, *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood, N.Y. 1985: III: "The Collision of Two Theologies in the Revision of Russian Liturgical Books in the Seventeenth Century", 191; cf. idem en russe: Bogoslovskie Trudy 13, 1975, 148.

νοούντων) : [K1:1], débutant par une allusion au pardon accordé aux rois David et Manassé — supposant semblerait-il le début de la période de pénitence canonique comportant la privation de la communion —, et une autre pour "ceux qui se confessent" (τῶν ἐξομολογουμένων): [K2:1], fondée sur la valeur pénitentielle des larmes de Pierre et de la pécheresse, — précédant ou suivant une confession suivie elle aussi d'un temps de pénitence.

La tradition de ces deux uniques prières pour tout ce qui est du ressort de la pénitence, pour des péchés autres que celui de l'apostasie([1]), est aussi témoignée pratiquement par tous les euchologes antérieurs au XII-XIII siècle décrits dans le volume II de l'"Opisanie" de Dmitrievskij (DMI-OP2 ou DMI), dont on sait que la presque totalité est d'origine orientale, non-constantinopolitaine.

Bien différente était la situation de la pénitence dans l'Occident byzantin, où d'après l'ensemble des euchologes italiques (mais c'est le cas aussi de l'Euchologe slave du Sinaï), à partir du X siècle, a existé une τάξις ou rite de confession auprès d'un prêtre, comportant à côté des prières constantinopolitaines [K1:1] et [K2:1], un bon nombre d'autres prières, que conventionnellement nous appelerons ici "italo-grecques" ou simplement "italiques"; et il faut tout de suite remarquer que toutes ces prières sont essez proches par leur teneur et par leur style des deux prières constantinopolitaines. Le nombre et la disposition des prières italo-grecques à l'intérieur des rites de confession étant différents d'euchologe à euchologe, on peut raisonnablement supposer qu'elles n'ont pas été composées pour les rites où elles se trouvent, mais qu'elles ont dû exister bien auparavant; nous supposons qu'elles pourraient provenir des traditions byzantino-orientales apportées en Italie par les clercs et moines qui, émigrant pour diverses raisons de Palestine, de Syrie ou de Constantinople, ont cherché refuge dans l'Italie Méridionale tout au long du Moyen Age. Il faut dès maintenant faire noter qu'aucune de ces prières, si bien italo-grecques que constantinopolitaines, n'est une vraie prière d'absolution, dans le sens précis qu'on donnerait aujourd'hui à ce mot; elles supposent par contre un ministre sacré qui sollicite la grâce divine pour un ou plusieurs pénitents qui suivent un iter de thérapie spirituelle comportant l'abstention de la communion. L'allu-

([1]) Cf. notre récent travail sur la Diataxe du patriarche Méthode (Les sacrements de la restauration: II-1) OCP 1990, 283-322.

re et contenu théologique de toutes ces prières indiquent de toute façon une origine byzantine[2].

Une de ces prières non-constantinopolitaines, méritant dés maintenant une place à part à cause de sa constante présence dans la plupart de nos mss, est [K3:1]; dans cette prière, adressée au Christ, Agneau et Berger, on sollicite l'immédiat et total pardon divin de tous les possibles péchés pour ceux qui vont recevoir la communion; elle est dite soit par le célébrant (prêtre ou évêque) à l'intention de toute la communauté, soit par le "père spirituel" à l'intention d'une seule personne. Cette prière doit elle-aussi être ancienne, car elle se retrouve déjà dans les rituels italiques tantôt après la confession, tantôt, avec moins de propriété, avant celle-ci, place qu'elle a conservé dans l'Euchologe de Goar qui avait emprunté son rituel à un euchologe italique tardif[3] et qui l'a transmis aux imprimés actuellement en vigueur, les Euchologes d'Athènes et de Rome[4], ainsi qu'en quelque sort au Trebnik russe.

Toutes ces prières et encore quelque rare texte plus récent se retrouvent aussi dans les mss orientaux plus tardifs (cf. DMI), soit comme prières isolées en déhors de toute *akolouthia*, soit à l'intérieur des rites complets de confession.

Mais à côté des trois prières précédentes, qui sont des vraies prières de demande du pardon divin, d'autres prières, d'un style tout à fait différent, apparaissent dans les κανονάρια pénitentiels, attribués au patriarche Jean Nisteutîs ou avec plus de probabilité à un

(2) Cf. LIT 58. Une première classification aproximative des euchologes italo-grecs dont nous nous servirons ici, et que nous devons à Stefano Parenti (que nous remercions une fois pour toutes de ses précieuses informations) pourrait être la suivante:

A) euchologes de tradition monastique: Grott. Gb4 (X), Vatic. 1833 (X), Grott. Gb10 (X-XI), Grott. Zd2 (a. 1090), Vatic. 1554 (XII), Bodl. Auct. E. 5-13 (XII) (monastère de Messina), Vatic. 2111 (XIII-XIV) (monastère de Grottaferrata);

B) euchologes paroissiaux: Leningr. 226 (X), Grott. Gb2 (XII);

C) euchologes d'Otranto: Ottobon. 344 (a. 1177), Barber. 443 (jam 233) (XIII); Sinai 966 (XIII).

N.B.: Barber. 390 (XVI, Allatii) n'est pas italo-grec, il vient de Chypre.

(3) Barberini 306 (jam 302; III. 25): ff. 35-43 (XVI s.); cf. GOA 541; MOR 118; MEE 144; cf. aussi A. JACOB, *Les Euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, Didaskalia 4, 1974, 147.

(4) GOA 541, ZER 221, ROM 205, PAP 162.

moine diacre du même nom. Ces kanonaria, qui prévoient une confession très détaillée à un confesseur ou δεχόμενος qui semble avoir été un moine non toujours ordonné(5), dont la fonction était celle d'aider le pécheur à reconnaître les propres fautes et à accepter une pénitence appropriée, consistant en jeûnes, prières et privation de la communion pendant un certain nombre d'années, ne possèdent souvent qu'un rite très simple composé d'une formule par laquelle le confesseur annonçait ou souhaitait le pardon de Dieu. Ces prières nous les avons classifiés comme [K4]; ce type de prières va se développer encore dans d'autres types composites: [K5] et [K6], non antérieurs au XV siècle.

En plus de prières pénitentielles constantinopolitaines, nous allons nous servir dans ce travail aussi de celles des euchologes de Grottaferrata — quelques-uns datant du X ou XI siècle — que nous avons étudié directement ou sur microfilm; à ces mss nous joindrons le témoignage du ms Vatican 1833 — du X siècle —, dont nous avons disposé grâce a une diligente transcription intégrale de notre ami le R. P. Thédore Koumarianos d'Athènes. A ceci nous ajouterons tout le matériel publié par Morin, Dmitrievskij et Almazov; il faut remarquer que tandis que Dmitrievskij se contente le plus souvent de citer les incipits des prières et de renvoyer à Goar, ce qui n'est pas très utile au moment de l'établissement d'un apparat critique, bien différente est la méthode de Morin et d'Almazov qui nous offrent chaque fois le texte complet des prières des mss (pour la plupart du Vatican), ce qui nous permet de les citer sans devoir faire recours aux mss en question; si l'on peut courir un certain risque dans cette opération, nous pensons qu'il est suffisemment compensé par le temps et la fatigue épargnés.

Nous allons classifier les prières pénitentielles en six catégories d'après leur contenu; ces catégories en général correspondent à des époques déterminées et elle montrent un certain développement de la théologie de la pénitence:

(5) Cf. la lettre attribuée à Jean Damascène (PG 95: 283-304; sp. 296) et qui pourrait être de Syméon "le nouveau théologien" (cf. PG 95: 279-280), où l'on affirme comment les évêques et les prêtres ont perdu au bénéfit des moines le charisme de l'administration de la pénitence qui suppose un don spécial de l'Esprit. Que Balsamon (PG 138: 44) et Syméon de Thessalonique (PG 155; 468) nient que les moines non ordonnés puissent confesser prouve que la question était actuelle entre le XIII et XV siècle.

[K1]: prières génériques pour ceux qui sont en pénitence,
[K2]: prières génériques pour ceux qui se confessent,
[K3]: prières déprécatives de rémission générale,
[K4]: formules de souhait — ou de déclaration — du pardon divin,
[K5]: formules mixtes de souhait du pardon divin et d'absolution directe de la part du confesseur,
[K6]: formules simples d'absolution directe.

NB: La plupart des formules [K6] étant destinées aux défunts, nous les renvoyons à un future travail sur les prières des défunts, qui elles aussi peuvent être contemplées à la lumière des sacrements de la restauration.

A côté des prières proprement dites et des formules similaires, par lesquelles le prêtre ou le confesseur sollicite ou annonce le pardon divin, on trouvera encore d'autres formules que nous renvoyons au prochain article sur la confession:

[K7]: apologies ou prières du confesseur pour soi-même,
[K8]: formules d'exhortation du confesseur au pénitent,
[K9]: formules stéréotypées de confession générale.

Nous parlerons dans le troisième article destiné au *kanonaria*, des différents questionnaires d'après lesquels le pénitent se confesse et qui permettent au confesseur d'appliquer le tarif exacte d'années d'excommunication que le pénitent mérite.

I: DEUX PRIÈRES PÉNITENTIELLES DE L'EUCHOLOGE PATRIARCAL

[K1]: PRIÈRE POUR LES PÉNITENTS

[K1:1a]: Prière pour celui qui est en pénitence — rédaction du XI siècle — (cf. MER 361, GUI 35,39,49):

Prière pour les pénitents (repentants):
1 O Dieu notre Sauveur,
2 qui par l'intermédiaire de Nathan ton prophète
3 à David qui se repentait des ses propres fautes
4 as accordé la rémission,
5 et qui as accepté la prière de repentence de Manassé:
6 toi-même, à ton serviteur N.
7 qui se repent des fautes qu'il a commis,
8 accueille-le selon ton habituelle philanthropie,
9 *ignorant tout ce qu'il* a pu faire,
10 toi qui remets les iniquités
11 et passes sur les transgressions,
12 car tu as dit Seigneur
13 de ne point désirer la mort du pécheur
14 autant que sa conversion et sa vie,
15 et que septante fois sept soient remises les fautes,
16 parce que tout comme ta grandeur est sans égale
17 ainsi sans mesure est ta pitié;
18 car si tu observes les transgressions, qui subsistera?
19 Car tu es le Dieu des repentants
20 et à toi est due toute gloire, honneur (et adoration:
21 au Père et au Fils et au saint.)

[K1:1a]: BES 131 (STA 307); COI 116 (MAJ 48); EBE 178 (sed cf. EBE 283); (cf. GOA 536, ZER 224, ROM 206, PAP 166):

Εὐχ⟨ὴ⟩ ἐπὶ μετανοούντων·
1 Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν,
2 ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου Νάθαν
3 μετανοήσαντι τῷ Δαυὶδ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις πλημμελήμασιν
4 ἄφεσιν δωρησάμενος,
5 καὶ τοῦ Μανασσῆ τὴν ἐπὶ μετανοίᾳ προσευχὴν προσδεξάμενος·
6 αὐτὸς καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε
7 μετανοοῦντα ἐφ' οἷς ἔπραξε πλημμελήμασι
8 πρόσδεξαι τῇ συνήθει σου φιλανθρωπίᾳ,
9 παρορῶν πάντα τὰ αὐτῷ πεπραγμένα,
10 ὁ ἀφιεὶς ἀδικίας
11 καὶ ὑπερβαίνων ἀνομίας,
12 σὺ γὰρ εἶπας Κύριε
13 μὴ θελήσει θέλειν τὸν τοῦ ἁμαρτωλοῦ θάνατον
14 ὡς τὴν ἐπιστροφὴν καὶ ζωήν,
15 καὶ ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἀφιέναι τὰ παραπτώματα,
16 ἐπεὶ ὡς ἡ μεγαλωσύνη σου ἀνείκαστος
17 καὶ τὸ ἔλεος σου ἀμέτρητον,
18 εἰ γὰρ ἀνομίας παρατηρήσῃς, τίς ὑποστήσεται;
19 (1) Ὅτι σὺ εἶ Θεὸς τῶν μετανοούντων
20 καὶ σοὶ πρέπει δόξα τιμὴ (2) (COI ad καὶ προσκύνησις·
21 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ.)

(1) Ἐκφώ. EBE in marg.
(2) π.δ.τ.: τὴν δόξαν ἀνα. EBE.

[K1:1b]: Prière pour celui qui est en pénitence — rédaction ancienne (VIII s.) —:

Prière pour les pénitents:
1 O Dieu notre Sauveur,
2 qui par Nathan ton prophète
3 à David qui se repentait des propres fautes
4 as accordé la rémission,
5 et qui as accepté la prière de repentence de Manassé:
6 toi-même: à ton serviteur N.
7 qui se repent des propres fautes,
8 accueille-le selon ton habituelle philanthropie
9 ignorant ses offenses,
—
12 car tu es Seigneur
—
15 celui qui as ordonné que même septante fois sept
soient pardonnés ceux qui tombent dans les péchés,
16 parce que comme ta grandeur
17 ainsi est ta pitié,
18 et que tu es le Dieu des repentants
te repentant de nos iniquités.

[K1 :1b]: BAR 400 (ANS 228); POR 116 (ALM 3-2: 42, JAC 194); SEV 117, SIN 64 (DMI 47); Grott. Gb2: f. 131; Vatic. 1833: f. 41 (ante confessionem); Grott. Gb10: f. 102 (ante confess.); Grott. Gb4: f. 51 (ante confess.); Bodl. 5-13: f. 224v (BOD 15.4) (ante confess.); Grott. Gb14: f. 40v (post confess.); cf. Ottob. 344: f. 80v (MOR 80-D) (post confess.); cf. Barb. 443: f. 123 (post confess.); cf. Sinai 966: f. 7 (post confess.); cf. Grott. Zd2: f. 101v (ante confess.); cf. Grott. Gb43: f. 168v (XI s.); cf. Sinai sl. 37: f. 75v (ante confess.); cf. EBE 283 (pro infirmo); (cf. MOR-LOG 94-A, MOR 119-C; ALM 3-I: 21,65):

Εὐχ⟨ὴ⟩ ἐπὶ μετανοούντων·

1 Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν,
2 ὁ διὰ τοῦ προφήτου σου Νάθαν
3 μετανοήσαντι τῷ Δαυὶδ ἐπὶ τοῖς ἰδίοις / 401 / πλημμελήμασιν
4 ἄφεσιν δωρησάμενος,
5 καὶ τοῦ Μανασσῆ τὴν ἐπὶ (1) μετανοίᾳ (2) προσευχὴν δεξάμενος,
6 αὐτὸς καὶ τὸν δοῦλον σου τόνδε (3)
7 μετανοοῦντα ἐν (4) τοῖς ἰδίοις παραπτώμασι (5)
8 πρόσδεξαι τῇ συνήθει σου φιλανθρωπίᾳ,
9 παρορῶν τὰ αὐτῷ (6) πλημ⟨μ⟩εληθέντα (7),
—
12 σὺ γὰρ εἶ Κύριε
—
15 ὁ καὶ ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἀφιέναι κελεύσας τοῖς περιπίπτουσιν (8) ἁμαρτίαις,
16 ὅτι ὡς ἡ μεγαλωσύνη σου
17 οὕτως καὶ τὸ ἔλεος σου,
18 καὶ (9) σὺ ὁ Θεὸς (10) τῶν μετανοούντων (11) μετανοῶν ἐν πάσαις ταῖς ἀδικίαις (12) ἡμῶν.

(1) τῇ ad BAR.
(2) μ.: μετάνοιαν POR V-1833 Gb2 Gb10 Gb14 BOD.
(3) τ.: τὸν Δ V-1833: ὁ δν Gb14,
τὸν add POR SEV V-1833 Gb4 Gb10.
(4) ἐπὶ POR SIN.
(5) πλημμελήμασι V-1833 Gb10.
(6) ὑτῶν Gb10.
(7) πλημμεληθὲν POR, ἁμαρτήματα ad Gb4.
(8) περιπατουσιν BAR, ἐν add V-1833 Gb4 Gb10 Gb14.
(9) κ.: ὅτι V-1833 Gb10.
(10) Θεὸς bis V-1833 Gb10.
(11) καὶ ad Gb4.
(12) ἀ.: κακίαις Gb14.

19 Car tu es notre Dieu
20 et à toi convient la gloire.
21 (au Père et au Fils et au saint [Esprit]
22 maintenant et toujours.)

Cette prière, dans la redaction [K1:1a], se retrouve dans l'actuel Euchologe grec comme première prière avant la confession (comme seconde dans le Trebnik russe, place qu'elle avait déjà dans Euchologe Slave du Sinaï: ESS). Le contenu de la prière, adressée à Dieu comme donneur du pardon des rois David et Manassé, et plus spécialement au Christ comme auteur du pardon évangélique, ne suppose pas l'absolution des péchés; elle prévoit une prèmiere démarche du pécheur qui se repent; elle aurait très bien pu servir pour le début de la longue période de pénitence, des années sans communion, que l'Eglise ancienne imposait aux pécheurs.

Dans les mss plus anciens, le texte présente une plus grande simplicité, plus proche certainement de sa rédaction originelle.

[K2]: PRIÈRE DE CONFESSION

[K2:1]: Prière de confession (VIII s.) (cf. GUI 50):

Prière pour ceux qui se confessent:
1 Seigneur notre Dieu,
2 qui à Pierre et à la pécheresse en raison de leurs larmes
3 as fait don de la rémission des péchés
4 et qui as justifié le publicain qui reconnaissait
ses propres fautes:
4 accepte aussi la confession de ton serviteur N.
5 et toute faute volontaire ou involontaire qu'il aura commis,

19 (13) Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν (14)
20 καὶ πρέπει σοὶ ἡ δόξα (15).
21 (Gb14 ad τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ.
22 SIN ad νῦν καὶ ἀεί.)

(13) POR ad Καὶ ἐκφωνεῖ: Ἐκφώ. SIN.
(14) Ὅ.σ.ε.ὁ.Θ.ἡ. om Gb14,
Θεὸς τοῦ σώζειν ad Gb10: Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν V-1833.
(15) π.σ.ἡ δ.: καὶ σοὶ τὴν δόξαν SEV V-1833 Gb4 Gb10 Gb14, ἀναπέμπομεν add SEV Gb10 Gb14, τῷ add SEV Gb14, Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ ad Gb14.

[K2:1]: BES 131 (STA 308); COI 115 (MAJ 44); EBE 178; BAR 402 (ANS 229); POR 116v (ALM 3-2:45, JAC 195); SEV 118; SIN 57; Grott. Gb2: f. 129v; Grott. Gb7: f. 79 (PAS 185); Vatic. 1833: f. 41 (I post confessionem); Grott. Gb10: f. 103 (post confess.); Grott. Gb4: f. 51v (post confess.); Grott. Gb14: f. 40v (post confess.); Bodl. 5-13: f. 224v (BOD 15.5) (ante confess.); cf. Barb. 443: f. 124 (VII post confess.); cf. Grott. Zd2: f. 100v (ante confess.); cf. Grott. Gb43: f. 169 (XI s.); (cf. infra plura alia mss); (cf. MOR-LOG 94-C, MOR 121-B; ALM 3-1: 13,20,66, etc.; cf. GOA 537 ⟨BES BAR⟩, ROM 207; ZER PAP Ott. 344 carent):

Εὐχὴ ἐπὶ ἐξομολογουμένων·
1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ τῷ Πέτρῳ καὶ τῇ πόρνῃ διὰ δακρύων
3 ἄφεσιν ἁμαρτιῶν δωρησάμενος,
4 καὶ τὸν τελώνην τὰ οἰκεῖα ἐπιγνόντα πταίσματα (1) δικαιώσας·
5 πρόσδεξαι καὶ τὴν ἐξομολόγησιν τοῦ δούλου σου τοῦδε (2),

(1) ἐ.π.: πταίσματα ἐπιγνόντα Gb7.
(2) σ.τ.: ὁ Δ. V-1833: τῶν δούλων σου τούτων Gb4, in quo reliqua in plurali.

6 par parole, par action ou par pensée,
7 pardonne-la (ignore-la: *mss anciens*) puisque tu es bon;
8 car tu est le seul qui a le pouvoir de remettre les péchés.
9 Parce que tu est un Dieu de pitié, de miséricorde
et de philanthropie,
10 et à toi nous rendons gloire:
11 au Père et au Fils et au saint Esprit
12 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

Cette prière, qui se retrouve pratiquement dans tous les mms connus, n'a pas été reprise — peut-être par respect pour la personne de S.Pierre — par les premiers euchologes imprimés à Venise; GOA ne la rapporte qu'en note (en citant BAR); ZER et PAP l'ignorent; on la retrouve dans ROM (qui pour beaucoup dépend de BES) et aussi dans l'*Exomologîtarion* de Nikodimos de la Sainte Montagne (NIK) comme appendice de [K3:1] (cf. infra).

La prière est adressée au Christ, comme auteur du pardon accordé autrefois à Pierre et à la pécheresse, ainsi que de la justification du publicain. Cela et le fait que le pardon qu'on sollicite s'étende à toute sorte de possibles péchés, même de pensée et, ce qui est plus, involontaires, indique qu'il ne s'agit probablement pas d'une prière destinée à la pénitence publique, mais bien plutôt à une pénitence privée fondée sur un aveu général et non trop précis des propres fautes.

Le verbe συγχώρησον, qui semble posséder un sens fort de pardon total et définitif comme nous allons voir plus loin lorsque nous analyserons la prière [K3:1], ne se retrouve pas dans le N.T., pas plus que dans la rédaction de cette même prière des mss plus ancienes, qui avaient à sa place le verbe beaucoup moins catégorique πάριδε (de παρορῶ: ignorer, négliger, ne pas regarder),

Nous ne disposons d'aucune rubrique sur les circonstances dans lequelles la prière était dite; d'après son contenu elle aurait pu l'être aussi bien après qu'avant la confession. Un codex de la Grande Laure, relativement récent, nous informe que le confesseur la récite sur le pénitent, à la demande de celui-ci, après une formule stéréotypée d'aveu du propre état de pécheur, qui ne semble pas supposer une vraie confession. Nous reviendrons sur cette espèce d'aveu, que nous avons rangé sous le sigle [K9], dans l'article sur les rituels de confession.

6 καὶ εἴτι πεπλημμέληται αὐτῷ ἑκούσιον ἢ ἀκούσιον (3) ἁμάρτημα (4)
7 ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ (5) ἢ κατὰ διάνοιαν (6),
8 ὡς ἀγαθὸς συγχώρησον (7),
9 σὺ γὰρ μόνος (8) ἐξουσίαν ἔχεις (9) ἀφιέναι ἁμαρτίας.
10 (10) Ὅτι Θεὸς ἐλέους (11), οἰκτιρμῶν (12) καὶ φιλανθρωπίας (13) ὑπάρχεις (14)
11 καί (15) (COI EBE BAR V-1833 Gb4 Gb10 add σοί, (16) τὴν δόξαν (17) ἀναπέμπομεν (18),
12 τῷ Πατρὶ (19) καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
13 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.)

(3) καὶ ad Gb4, ἢ ἀ. omm V-1833 Gb10.
(4) σωματικὸν ἢ πνευματικὸν ad Gb7.
(5) ἢ ἔργ. om BOD.
(6) ἢ κ.διάν. om Gb2.
(7) σ.: πάριδε BAR POR SEV SIN V-1833 Gb2 Gb4 Gb7 Gb10 Gb14 BOD.
(8) ἐλέους ὑπάρχων Θεὸς ad Gb7.
(9) ἐξ.ἔχ.: ἔχεις ἐξουσίαν BAR Gb14.
(10) Ἐκφώ. ad COI, etiam EBE SEV in marg.
(11) καὶ add SEV SIN.
(12) hic desinit SIN.
(13) κ.φ. om SEV, hic desinit POR.
(14) ὑ. om Gb10, hic desinit SEV.
(15) Ὅτι...ὑπάρχ.καί: Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι Gb7 Gb14, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας ad Gb14.
(16) desinit V-1833.
(17) dess. BAR Gb10.
(18) des EBE.
(19) des Gb4.

N.B.: Laur. 105: f. 241 =DMI 636 ad: Ἀναγινώσκει αὐτὴν ἐπάνω τοῦ ἐξομολογουνένου ὁ πνευματικὸς αὐτοῦ πατήρ, ὡς πρὸ τοῦ ἐξομολογουμένου· Κύριε εὐλόγησον. Εὔξου καὶ συγχώρησον μοὶ πάτερ καὶ πνευματικὲ δέσποτα εἴτι ἥμαρτον ἐν ὅλῳ μου τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ ἀθλίᾳ καὶ αἰσχρᾷ καὶ ματαίᾳ μου ζωῇ... (sic DMI).

II: UNE PRIÈRE PÉRIPHERIQUE TRÈS POPULAIRE

[K3]: PRIÈRE DE REMISSION GÉNÉRALE:

[K3:1]: Prière non constantinopolitaine (X s.) (cf. MES 359, GUI 34,39):

Prière d'expiation:
1 Seigneur Jésus-Christ,
2 Fils du Dieu vivant,
3 agneau et berger,
4 qui ôtes le péché du monde,
5 qui aux deux débiteurs as fait grâce de leur dette,
6 et qui as donné à la pécheresse la rémission des péchés,
7 qui au paralytique as fait don de la guérison
8 ensemble avec la rémission de ses péchés:
9 toi-même Maître,
10 relâche, remets et pardonne
11 les transgressions, les péchés et les fautes,
12 volontaires et involontaires,
13 conscientes et inconscientes,
14 commises par transgression et par désobéissance,
15 par ces serviteurs à toi,
16 et si comme des hommes porteurs de chair
17 et habitant ce monde,
18 ils ont été égarés par le diable et ont transgressé
19 soit en parole, soit en action,
20 soit sciemment, soit inconsciemment,
21 soit qu'ils aient méprisé la parole du prêtre,
22 soit qu'ils aient encouru une malediction,
23 soit qu'ils soient tombés sous leur propre anathème
24 ou serment:
25 toi-même qui es un maître bon et philanthrope
et non rancunier,
26 par ton abondante miséricorde
27 agrée qu'ils soient déliés par ta parole,
28 les pardonnant du propre anathème et serment

[K3:1]: Vatic. 1833: f. 41v (II post confessionem); Grott. Gb10: f. 103 (II post confess.); Grott. Gb14: f. 39v (II post confess.); Bodl. 5-13: f. 228 (BOD 15.11) (II post. confess.); Sinai 966: f. 8v (DMI 202) (VII post confess.); Grott. Gb4: f. 50 (III ante confess.); Vatic. 1554: f. 126 = ALM 3-1: 67 (VI ante confess.); Grott. Gb2: f. 132 (extra confess.); cf. Grott. Zd2: f. 103v (IV ante confes.); Barber. 431 (anc. 82) = ALM 3-2: 42; Paris 324: f. 203 (post confess.) = ALM 3-1: 82-82; Sinai 982: f. 32 = DMI 234; Alexandr. 371: f. 89v = DMI 379; Sin. 980: f. 60 = DMI 427; H. Staur. 8: f.75v = DMI 472; H. Staur. 8: f. 192v = DMI 485; Antonin: f. 308 = DMI 504; Jerus. 73: f. 110 = DMI 524; Sinai 988: f. 16 = DMI 579; Laur. 105: f. 241 = DMI 636; Patm. 670: f. 143 = DMI 654; Alexandr. 455: f. 59v = DMI 665; cf. Ottob. 344: f. 81v (MOR 81-C) (VII post confess.); cf. Barb. 443: f. 124v (VIII post confess. post [K2: 1]); cf. Barber. 344 (245): f. 113 (II post confess.) = ALM 3-1: 20; cf. H. Tafos 136: 26-35v (IV post confess.) = ALM 3-1: 25; (cf. MOR 118-D; ALM 3-1: 67; ALM 3-2: 42; cf. GOA 536; ZER 225,221; ROM 205; PAP 166,164; NIK 91):

Εὐχὴ ἄλλη ἱλαστική· (1)

(1) E.ἄ.ἱ.: E. ἱλασμοῦ μετανοούντων ἐκτεθεῖσα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοῦ Θεοῦ B-431: Εὐχὴ Ε' ἐπὶ μετανοούντ⟨ων⟩ Gb10: Εὐχὴ Γ' ἐπὶ μετ⟨ανοούντων⟩ Gb4: E. εἰς μετανοοῦντα S-982: E. λεγομένη ὑπὸ ἱερέως ἢ ἀρχιερέως ἐπὶ τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν, συγχωρῶν αὐτοῦ πάντα τὰ ἁμαρτήματα A-371: E. τοῦ μεγάλου Βασιλείου συγχωρητικὴ S-980: E. λεγομένη ὑπὸ τοῦ ἱερέως ὅταν μέλλῃ μεταλαβεῖν ὁ λαός St-8: f. 75v: E. συγχωρητικὴ ἀπὸ πατρὸς πνευματικοῦ κειμένη ἡ δεξιὰ χεὶρ αὐτοῦ ἐπάνω τῆς κεφαλῆς τοῦ ἐξομολογουμένου· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν St-8: f. 192v: E. λεγομένη παρὰ ἀρχιερέως ἢ ἱερέως ἢ καὶ πνευματικοῦ πατρός, συγχωρῶν καὶ τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια ἁμαρτήματα, λύων πᾶσαν ἀρὰν καὶ ὅρκον ἐπὶ τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν ANT: E. ἣν λέγει ὁ ἱερεὺς ἐπὶ τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων μυστηρίων JER S-988: E. λεγομένη ὑπὸ ἱερέως ἐπὶ τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν τῶν ἀχράντων μυστηρίων, συγχωρῶν αὐτοῦ πάντα τὰ ἁμαρτήματα· Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν Gb14 LAU: E. ὅταν μέλλει μεταλαβεῖν ὁ λαὸς PAT: E. τοῦ

29 selon ta grande et ineffable pitié.
30 Oui, Maître philanthrope, Seigneur notre Dieu,
31 écoute-moi qui supplie ta bonté
32 pour ces serviteurs à toi,
33 et étant tout-miséricordieux ignore toutes leurs fautes
34 les délivrant du châtiment éternel,
35 car c'est toi Maître qui as dit:
36 "Tout ce que vous lierez sur la terre
37 sera lié dans les cieux,
38 et tout ce que vous délierez sur la terre
39 sera délié dans les cieux."
40 Parce que tu es un Dieu sans péché
41 et tu as le pouvoir de remettre les péchés
42 et à toi est due la gloire
43 avec ton Père sans commencement
44 et ton tout saint, bon et vivifiant Esprit,
45 maintenant et toujours et dans les.

Cette prière, elle-aussi adressée au Christ comme les deux précédentes — ce qui n'est pas habituel dans l'Euchologe constantinopolitain —, est attribuée par quelque codex à Basile, à Jacques, frère du Seigneur, par un autre, sans que ces attributions tardives aient aucune chance d'authenticité. La prière ne se trouvait pas dans l'ancien Euchologe et elle n'est l'apanage que de mss périphériques, dont quelques uns sont des très anciens (X-XI s.) rituels de confession de l'Italie Méridionale — desquels nous parlerons dans un article à suivre —, dans lesquels elle apparaît tantôt comme prière après la confession, tantôt — et c'est les cas aussi de l'euchologe et du trebnik imprimés — comme prière préparatoire à la confession, même si son contenu est celui d'une rémission générale ne prévoyant pas de confession.

Dans des mss postérieurs elle apparaît comme prière isolée d'absolution avant la communion, place et rôle qu'elle a conservé jusqu'à nos jours dans certaines Eglises byzantines. Certains de ces mss prévoient que la prière soit dite à l'intention de tous les communiants, tandis que d'autres la réservent à un seul communiant, devant être dite dans ce cas par son père spirituel, ce qui supposerait une espèce de confession.

Le fait que la prière se trouve déjà réemployée à l'intérieur des rituels de confession du X siècle indique une grande antiquité de composition, mais hors de Constantinople, très probablement en territoire oriental.

Le début de la prière est constitué par une anamnèse d'épisodes évangéliques de pardon des péchés.

Au verset 10 apparaît la série classique des trois verbes du pardon: ἄνες — ἄφες — συγχώρησον de la fin de l'anaphore de Jacques, par exemple, et

1 Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ (2),
2 Υἱὲ (3) τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος (4),
3 ἀμνὲ (5) καὶ ποιμὴν (6),
4 ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου,
5 ὁ τὸ δάνειον χαρησάμενος τοῖς δυσὶ χρεωφειλέταις,
6 καὶ τῇ ἁμαρτωλῷ γυνῇ (7) δούς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (8),
7 ὁ τὴν ἴησιν (9) τῷ παραλύτῳ δωρησάμενος (10)
8 σὺν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ (11)·
9 αὐτὸς Δέσποτα·
10 ἄνες, ἄφες, συγχώρησον (12)
11 τὰς ἀνομίας, τὰς ἁμαρτίας, τὰ πλημμελήματα (13),
12 τὰ ἑκούσια καὶ τά (14) ἀκούσια,
13 τὰ ἐν γνώσει, τὰ ἐν ἀγνοίᾳ (15),
14 καὶ (16) τὰ ἐν παραβάσει καὶ ἐν παρακοῇ γενόμενα (17)

μεγάλου Βασιλείου συγχωρητικὴ λεγομένη ὑπὸ ἀρχιερέως ἢ ἱερέως ἐπὶ τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν τοῦ τιμίου δεσποτικοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, συγχωρῶν αὐτούς πάντα τὰ ἁμαρτήματα A-455: E. ἄλλη ἐπὶ ἐξομολογούμενον Gb2: E. συγχωρητικὴ εἰς ἄνθρωπον ὁποῦ μέλλει κοινωνῆσαι τῶν ἀχράντων μυστηρίων ALM 3-1: 28: Ἑτέρα ε. ἀφέσιμος· ε. λεγομέμη ὑπ' ἀρχιερέως ἢ ἱερέως εἰς τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν, συγχωρῶν αὐτὸν τὰ ἐξομολογηθέντα ὄπισθεν ἑκούσια καὶ ἀκούσια πταίσματα ALM 3-1: 83.
N.B.: in pluribus mss intra ordinem confessionis sine titulo.
(2) ὁ Θεὸς ἡμῶν add A-371 S-980, St-8: f. 129v, LAU.
(3) καὶ Λόγε add A-371 S-980, St-8: f. 129v, JER LAU.
(4) Υ.τ.Θ.τ.ζ.: Υ.τ.ζ.Θ. Gb4: omm Gb14 BOD PAT, St-8: f. 75v.
(5) ἀ.: ἀμνός JER.
(6) ὑπάρχων add JER S-988: ἡμῶν S-982. ἀ.κ.π.: ποιμ.κ.ἀμν. A-371, St-8: f. 192v, ANT JER S-988 GOA ZER ROM PAP.
(7) γυναικὶ Gb14 S-966.
(8) δοὺς: διδοὺς Gb4, χαρισ.τ.δ.χ.κ.τ.ἁ.γ.δ.ἄ.ἁ.: χρεωφειλέταις χαρησάμενος καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν ἄφεσιν δοῦς B-431.
(9) ἴασιν Gb2 Gb4 Gb10 Gb14 BOD B-431 S-966.
(10) δ.: χαρησάμενος B-431: δοὺς S-966.
(11) α. omm B-431 S-966, ὁ τὴν ἴησιν...τῶν ἁμαρτ. αὐτοῦ om V-1544.
(12) τὰ παραπτώματα αὐτοῦ ad Gb14.
(13) ἅπαντα add V-1544 Gb2 Gb4.
(14) καὶ τὰ: τε καὶ (τὰ om) V-1544: τὰ (κ. om) B-431.
(15) τὰ ἑ.ἀ.: τε ἑ.ἀ. V-1544: καί ἀ. Gb4: om B-431.
(16) κ. omm Gb4 Gb14 V-1544 B-431.
(17) τ.ἐ.ἀγν.κ.τ.ἐ.παραβ. om BOD; παραβ.κ.ἐ.παρακ.γεν.: παραβ.κ.πα-

de la plupart des anaphores syriaques(6), ainsi que de l'office monastique des Typika destiné autrefois à la communion privée des ermites(7). Cette formule se trouve aussi dans une prière privée des euchologes de l'Italie Méridionale dite par le célébrant après le τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, avant de communier(8).

Dans l'Evangile et dans les autres livres du N.T. le verbe classique pour la rémission des dettes et des péchés (cf. le "Notre Père") est le second: ἄφες (ἀφίημι, d'où ἄφεσις); il est très fréquent.

Le premier verbe: *ἄνες (ἀνίημι, d'où ἄνεσις) ne se trouve pas dans* l'Evangile; il n'apparaît que quatre fois (cinq fois ἄνεσις) dans les Actes et dans les Epîtres et il se rapporte seulement à la tranquillité et au relâchement intérieur mais non au pardon des péchés; son sens dans nos prières (où il n'est pas fréquent) pourrait être celui de "relâcher", "détendre", "faiblir" (c'est le sens de la traduction slave *oslábi*); mais on l'aurait pu traduire aussi par "excuser" ou "être indulgent".

Le troisième verbe: συγχώρησον (συγχωρέω), ainsi que le dérivé: συγχώρησις, sont tout simplement absents du N.T.; les Slaves ont traduit συγχώρησον par *prostí*; en latin on aurait pu dire avec une plus grande approximation au grec: "condona", ce qu'en français correspond à "pardonne".

Tandis que les deux premiers verbes possèdent un caractère de supplication et d'abandon à la miséricorde divine, συγχώρησον semble vouloir obtenir de Dieu le pardon complet et la totale justification.

Par le passé nous avons équiparé la série des trois verbes grecs à celle de la liturgie juive: SLAḤ — MḤAL — KAPPER; mais nous pensons maintenant que le premier verbe grec ne correspond pas exactement au premier verbe hébraïque. Dans la tradition synagogale, les deux premiers verbes (qui semblent pratiquement synonymes) se retrouvent trois fois par jour, dans la *Tephillah* ou "Prière des 18 Bénédictions" des jours de travail; le troisième: KAPPER (ensemble avec les deux premiers) ne se dit par contre qu'un seul jour par an, le Jour du Kippur (même radical) ou de l'Expiation, dans la seconde partie (*Attah yode 'à*) de la prière de confession ou *Viddui*, répétée plusieurs fois dans la journée. Son sens est celui d'"effacer", "supprimer". C'est qu'aux yeux des juifs ce jour-là on obtient de la part de Dieu un pardon total et certain(9).

En revenant à notre prière, nous pensons qu'elle pourrait bien être d'origine alexandrine, comme quelques uns des tardifs mss où elle apparaît (sans oublier sa présence dans les mss italiens du X siècle); on sait que chez les Coptes, il existe une prière de pardon général — l'"absolutio ad Patrem" —,

(6) A. Hänggi-I. Pahl, *Prex eucharistica*, Fribourg Suisse 1968, par ex.: 260, 268, 275.

(7) J. Mateos, *Un horologion inédit de Saint-Sabas* (= Studi e testi 233, Vatican 1964: 47-76.

(8) Ὁ Θεὸς ἱλάσθητί μοι: POR 27v (JAC 39), Gb4: f. 26, etc.

(9) LPE 419.

15 παρὰ τῶν δούλων σου τούτων· (18)
16 καὶ εἴτι ὡς ἄνθρωποι σάρκα φοροῦντες
17 καὶ τὸν κόσμον τοῦτον (19) οἰκοῦντες
18 ἐκ τοῦ διαβόλου ἐπλανήθησαν ἢ παρέβησαν (20)
19 εἴτε ἐν λόγῳ, "εἴτε ἐν ἔργῳ" (21),
20 εἴτε ἐν γνώσει, εἴτε ἐν ἀγνοίᾳ,
21 εἴτε λόγον ἱερέως κατεπάτησαν (22),
22 εἴτε ὑπὸ κατάραν ἐγένοντο (23),
23 εἴτε (24) ἰδίῳ ἀναθέματι ὑπέπεσαν (25),
24 ἢ ὅρκῳ·
25 αὐτὸς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος καὶ ἀμνησίκακος Δεσπότης (26)
26 τῇ πολλῇ σου εὐσπλαγχνίᾳ (27)
27 τούτους μὲν λόγῳ (28) λυθῆναι εὐδόκησον
28 συγχωρῶν αὐτοῖς καὶ (29) τὸ ἴδιον ἀνάθεμα καὶ τὸν ὅρκον
29 κατὰ τὸ μέγα σου καὶ ἄ / 42 / φατον (30) ἔλεος.
30 Ναὶ Δέσποτα φιλάνθρωπε (31) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν (32)·

ρακ.γεν B-431: παρακ.κ.παραβ.πραχθέντα Gb2; τὰ ἐν γνώσει...γενόμενα: τὰ ἐν παραβάσει παραγενόμενα S.966; γεν.: πραχθέντα Gb4 V-1544.

(18) τούτων omm V-1544 Gb2 Gb4 Gb14; τῶν δ.σ.τούτων: τῷ δούλῳ σου ὁ Δ. BOD: τοῦ δούλου σου τοῦδε B-431 S-966: τοῦ δούλου σου Gb14; caetera in singulari Gb14 BOD B-431 S-966.

(19) κ.τ.: ὀλισθηρὸν κόσμον V-1544: ἐν τῷ κόσμῳ Gb14.

(20) ἢ ἐπλημμέλησαν add Gb10 V-1544 Gb2 (ἢ ἐπλημμέλησεν Gb14 BOD B-431 S-966).

(21) ε.ἐ.λ.ε.ἐ.ἔ.: ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ Gb4, ε.ἐ.ἔργῳ omm V-1833 BOD.

(22) ε.λ.ἱ.κ. erasum Gb4.

(23) κατάραν: κατάρας Gb4, εἴτε.ὑ.κ.ἐ. om V-1544, λόγ.ἱ.κ.ε.ὑ.κ.ἐ.: λόγῳ αἱρέσεως ὑπὸ κατάραν ἐγένετο S-966: λόγῳ αἱρέσεως ὑπὸ κατάραν ἱερέως ἐγένετο B-431.

(24) τῷ ad V-1544.

(25) ὑ.: περιέπεσεν S-966.

(26) φ.κ.ἀ.Δ.: ἀμνησ.κ.φιλάνθρ. Θεὸς B-431.

(27) συγχώρησον add Gb2 Gb4, τ.π.σ.εὐσπ. omm BOD B-431 S-966, παροιδῶν add B-431 S-966.

(28) τούτους μ.λ.: τῷ μ.λ. B-431: τῷ σῷ λ.μ. S-966.

(29) κ. omm V-1544 Gb2 Gb4 Gb14, αὐτ.κ.: δὲ αὐτῷ καὶ B-431.

(30) κατ.τ.μ.σ.κ.ἄ.ἔ.: αὐτοῦ κατὰ τὴν σήν ἄφατον φιλανθρωπίαν καὶ σου ἔλεος B-431: κατὰ τὴν σὴν φιλανθρωπίαν S-966.

(31) φ. omm V-1544 BOD S-966.

(32) Κ.ὁ.Θ.ἡ. om Gb4.

dite par le prêtre avant la communion, pour soi-même et pour toute la communauté (10).

L'allure générale de la prière [K3:1] nous rapproche bien de la *Viddui* juive par ce désir pressant, presque angoissé, de vouloir énumérer avec méticulosité toutes les possibilités de manquement et de faute. Les péchés par ignorance ou par erreur d'autre part sont déjà contemplés comme motif de sacrifice dans le Lévitique; l'homme devenait débiteur aux yeux de Dieu — méritant par là une punition ou restant obligé à offrir le sacrifice correspondant — même sans le savoir. Cette idée semble encrée dans l'âme de tout homme religieux, la question est de savoir si elle se justifie par le Nouveau Testament et par la foi de l'Eglise ancienne, plasmée plus dans la liturgie, et tout particulièrement dans les anaphores eucharistiques, que dans la dévotion ardente des mystiques du désert.

(10) F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (I), Oxford 1896: 183.

31 ἐπάκουσον μου (33) δεομένου τῆς σῆς ἀγαθότητος
32 ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων (34)
33 καὶ πάριδε ὡς πολυέλεος (35) τὰ πταίσματα αὐτῶν (36) ἅπαντα,
34 ἀπάλλαξον (37) αὐτούς (38) τῆς αἰωνίου κολάσεως·
35 σὺ γὰρ εἶπας Δέσποτα·
36 Ὁ ἐὰν δήτε (39) ἐπὶ τῆς γῆς·
37 ἔσται δεδεμένον (40) καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
38 καὶ ὃ ἐὰν λύσητε (41) ἐπὶ τῆς γῆς·
39 ἔσται λελυμένον (42) ἐν τοῖς οὐρανοῖς (43).
40 Ὅτι σὺ εἶ (44) Θεὸς ἀναμάρτητος (45)
41 καὶ δυνάμενος ἀφιέναι ἁμαρτίας (46)
42 καὶ σοὶ πρέπει δόξα
43 σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ
44 καὶ τῷ πα⟨ναγίῳ⟩ (47) (Gb10 ad καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
45 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς.)

(33) μ.: καὶ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ Gb14.
(34) ὑ.τ.δ.σ.τ. : ὑπὲρ τοὺς δούλους σου τούτους V-1544: omm Gb4 Gb14 BOD S-966.
(35) ὡ.π. om B-431.
(36) αὐτὸν sic Gb10.
(37) ἅπαντ.ἀ.: ἀπαλλ.τε Gb14: πάντα καταπάλλαξον B-431.
(38) ἐκ ad S-966.
(39) δ.: δήσητε Gb2 Gb10 Gb14, Ὁ ἐ.δ.: Ὅσα ἐὰν δήσητε V-1544: Ὃν ἐὰν δήσητε Gb4: Ὃν ἐὰν δήσεις BOD: Ὅτι ὃν ἂν δήσητε B-431: τὰ Ὅτι ἐὰν δήσητε S-966.
(40) δεδεμένα V-1544: δεδεμένος Gb4 B-431.
(41) ὃ ἐὰν λ.: ὃν ἐὰν λ. Gb4: ὃν ἂν λ. B-431: ὅσα ἐὰν λ. V-1544.
(42) λελυμένα V-1544: λελυμένος Gb4 B-431.
(43) κ.ὅ.ἐ.λ.ἐ.τ.γ.ἔ.λ.ἐ.τ.οὐ. omm Gb2 BOD.
(44) εἶ om Gb2.
(45) Θ.ἀ.: μόνος ὁ Θεὸς: Θεὸς τῶν μετανοούντων Gb14.
(46) κ.δ.ἀ.ἁ. omm Gb14 BOD.
(47) πρέπει...τῷ πα⟨αγίῳ⟩: τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν V-1544 Gb2 Gb4 Gb14 BOD, (Gb4 Gb14 add τῷ, Gb14 ad Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ): δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων S-966: τὴν δόξαν καὶ εὐ. B-431.

APPENDICE:

Tableau-résumé des prières pénitentielles (en dehors de tout rite de confession) dans les MSS constantinopolitains et dans les mss plus anciens de l'édition de Dmitrievskij([11]):

A: Euchologes ne contennat que [K1:1] [K2:1]:

BAR, POR, SEV, BES, COI, EBE,

Sinai 958 (X s.)	=DMI 33,	Sinai 962 (XI s.)	=DMI 71,
Sinai 973 (XII s.)	=DMI 109,	Sinai 1036 (XII s.)	=DMI 147,
Laura 189 (XIII s.)	=DMI 182,	Sinai 981 (XIV s.)	=DMI 343,
Sinai 968 (XV s.)	=DMI 412,	Laura 21 (XV s.)	=DMI 416.

B: Euchologe ne contenant que [K2:1]:

Sinai 960 (XIII s.) =DMI 196.

C: Euchologes postérieurs au XV s. ne contenant que [K1:1] [K2:1] et [K3:1]:

Kostam. 19	=DMI 495,	Caracall. 163	=DMI 706,
Sinai 977	=DMI 707,	Kutlum. 470	=DMI 719,
Vatop. 134	=DMI 765,	Athen. 94	=DMI 788,
Sinai 996	=DMI 794,	Dionys. 487	=DMI 798,
Protat. 69	=DMI 808,	Staur. 68	=DMI 817,
Esphygm. 208	=DMI 839,	Kostam. 60	=DMI 849,

([11]) En citant Dmitrievskij, nous nous servons du sigle DMI entre parenthèses: (DMI), quand le ms nous est connu directement; précédé par le signe "égal": = DMI, quand nous dépendons exclusivement de son édition.

Sinai 978	=DMI 858,	Sinai 979	=DMI 866,
Sinai 985	=DMI 868,	Sinai 989	=DMI 887,
Alexandr. 1070	=DMI 911,	Xerop. 41	=DMI 923,
Caracall. 199	=DMI 927,	S. Sabb. 568	=DMI 939.

Pantokr. 149 =DMI 489: 3 prières (DMI omet les incipits);

D: Euchologes postérieurs au XV siècle ne contenant que [K3:1]:

Alexandr. 371 (XV) =DMI 379, Alexandr. 455 (XV) DMI 665,
Laura 103 (XV) =DMI 625: 1 prière (sans incipit).

E: Euchologes contenant d'autres prières:

SIN	(XI)	(DMI 45):	[K1:1]	[K2:1]	—	+ 1
Ibiron 780	(XIV)	=DMI 372:	[K1:1]	[K2:1]	—	+ 2
Sinai 980	(XV)	=DMI 427:	[K1:1]	[K2:1]	[K3:1]	+ 2
H. Staur. 8	(XV)	=DMI 472:	—	—	[K3:1]	+ 2
Antonin*	(XV)	=DMI 502:	—	[K2:1]	[K3:1]	+ 1
Jerusal. 73	(XV)	=DMI 524:	—	[K2:1]	[K3:1]	+ 1
Sinai 972	(XV)	=DMI 574:	[K1:1]	[K2:1]	[K3:1]	+ 1
Sinai 988	(XV)	=DMI 579:	—	[K2:1]	[K3:1]	+ 1
Patmos 670	(XV)	=DMI 654:	—	—	[K3:1]	+ 1

F: Euchologes contenant des prières ut supra plus un ordo de confession:

Sinai 982	(XIII)	=DMI 234,244:	—	[K3:1]	+ 2	+ ordo,
Laura 105	(XV)	=DMI 636:	[K1:1]	[K3:1]		+ ordo.

III: AUTRES PRIÈRES PÉNITENTIELLES NON CONSTANTINOPOLITAINES

[K1]: PRIÈRES POUR LES PÉNITENTS

Toutes les prières de ce groupe, à l'exception de la première, qui victime d'un malentendu a été reléguée au chapitre de la dévotion privée, ont été, à partir du X siècle, incorporées au rite de la confession. Il s'agit d'un rite de confession très simple, où le pénitent avoue ses péchés de propre initiative et non répondant à un des prolixes questionnaires propres aux *kanonaria* du rite monastique. Cela

[K1:2]: Prière pour ceux qui sont en pénitence (XI s.)
(cf. GUI 59):

Prière pour les pénitents:
1 Dieu des puissances,
2 qui guéris toute maladie et toute faiblesse dans le peuple:
3 sois propice à tes serviteurs
4 et ne permets pas la communion entre l'homme et le démon,
5 réprimande les démons impurs,
6 brise Satan sous les pieds des tes serviteurs
7 et renouvelle(-les) par ton Esprit saint,
8 unis-les à ta sainte Eglise
9 et, les délivrant de toute énergie de l'adversaire,
10 porte-les à tes saints autels
11 et rends-les dignes de tes célestes et vivifiants mystères.
Doxologie:
12 Car tu es le Dieu des repentants
13 et à toi nous (rendons) gloire:
14 (au Père et au Fils et au saint Esprit
15 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.)

Cette prière répond bien mieux par son contenu au titre-rubrique de SIN qu'à celui des imprimés, qui la destinent "à la lutte contre la luxure". Il s'agit bien d'une prière de réadmission dans la communauté de ceux qui en ont été écartés; cela ne va pas sans l'hostilité du diable, avec lequel on rejette toute possible communion: une allusion à des péchés contre la foi? On fait

et le fait que le ministre de la confession soit un prêtre et non un imprécis δεχόμενος, comme c'est le cas des rituels monastiques, nous incline à croire qu'il s'agit encore du rite de pénitence de l'ancien Euchologe constantinopolitain (cf. supra prières [K1:1] et [K2:1]), avec la différence du grand nombre de prières d'origine apparamment périphérique dont le rite s'est enrichi. Etant donné que ces prières par leur contenu s'équivalent les unes aux autres, il est très probable qu'elles n'aient pas été dites toutes ensemble, l'une après l'autre, mais qu'elles aient été laissées au choix du prêtre; cela semble suggéré aussi par leur rubrique qui est souvent: εὐχὴ ἄλλη.

Nous parlerons à son temps avec plus de détail sur les différents rituels de confession que nous classifions en presbytéraux et en monastiques.

[K1:2]: SIN 109v (DMI 58); (cf. GOA 530, ZER 230, ROM 332, PAP 176):

Εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντων (1)·
1 Ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων·
2 ὁ ἰώμενος πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ·
3 ἱλάσθητι τοῖς δούλοις σου
4 καὶ μὴ δῷς ἀνθρώπ⟨ῳ⟩ (2) καὶ δαίμονι κοινωνίαν,
5 ἐπιτίμησ⟨ον⟩ (3) τοῖς ἀκαθάρτοις δαίμοσιν,
6 σύντριψον τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν δούλων σου
7 καὶ ἐγκαίνισον τῷ ἁγίῳ σου Πνεύματι,
8 ἕνωσον αὐτοὺς (4) τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
9 καὶ πάσης ἐνεργείας τοῦ ἀντικειμένου λυτρωσάμενος
10 παράστησον τοῖς ἁγίοις σου θυσιαστηρίοις (5)
11 καὶ τῶν ἐπουρανίων (6) καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων καταξίωσον. Ἐκφώ⟨νως⟩·
12 Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεός τῶν μετανοούντων
13 καὶ σοὶ τὴν δόξαν (GOA ad ἀναπέμπομεν
14 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
15 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν).

(1) Εὐχὴ εἰς πόλεμον πορνείας GOA etc.
(2) ἀνθρωπινίαν DMI.
(3) ἐπιτήμοις DMI.
(4) αὐτὸς DMI.
(5) τ.ά.σ.θ.: τῷ ἁγίῳ σου θησιαστηρίῳ GOA.
(6) σου ad GOA.

mention d'une future admission à la communion eucharistique, mais sans que l'on parle du pardon des péchés.

Au mot μαλακία, qui en soi est générique et ne signifie que "faiblesse", la rubrique des imprimés attribue un sens spécifique consacré par les "kanonaria" développés dans un milieu monastique, et qui correspond à ce que les moralistes occidentaux appelaient autrefois "mollesse" et maintenant "autoérotisme".

[K1:3a]: Prière pour celui qui est en pénitence (X s.) (cf. MER 365; GUI 42,50):

Prière pour un pénitent:
1 Seigneur Dieu de notre salut,
2 miséricordieux et clément, longanime et riche en pitié,
3 qui as fait pencher les cieux
4 et es descendu pour le salut du genre humain,
5 qui ne veux pas la mort du pécheur
6 mais qu'il se convertisse et vive:
7 toi-même Maître, sollicité par tes serviteurs

[K1:3a]: titulus: Sinai 982: f. 112v (extra confess.) =DMI 244; textus: Vatic. 1833: f. 40 (I ante confessionem); Grott. Gb10: f. 102 (I ante confess.); Grott. Gb4: f. 49v (I ante confess.); Bodl. 5-13: f. 228 (I post confess.) (BOD 15.11); Ottob. 344: f. 81v (MOR 81-B) (VI post confess.); Barb. 443: f. 123v (VI post confess.); Sin. 966: f. 7v (VI post confess.); Vatic. 1554: f. 124 (II ante confess.) =ALM 3-1: 66; Vatic. 1538: f. 150 (III) =ALM 3-1: 23; Grott. Gb14: f. 39v (I post confess.); Dion. 489: f. 111-4 (post confess.) =DMI 643; cf. Pantel. 311: f. 5v (unica post confess.) =ALM 3-1: 29; cf. Barber. 571 (anc. 87): f. 17 (II ante conf.) =ALM 3-1: 79-81; cf. Sinai sl. 37: f. 73v (I ante confess.); cf. Mosk. Synod. 486: f. 65v =ALM 3-2: 46; cf. Barber. 571 (ant. 87; VI. 10) =ALM 3-1: 80] (cf. GOA 540; cf. ROM 207; cf. TREBNIK 44):

Εὐχὴ ἐπὶ μετανοοῦντος· (1)
1 Κύριε ὁ Θεὸς τῆς σωτηρίας ἡμῶν (2),
2 ὁ ἐλεήμων καὶ οἰκτίρμων, ὁ μακρόθυμος καὶ πολυέλεος,
3 ὁ κλῖνας οὐρανοὺς καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίαν (3)
4 τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων (4),
5 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
6 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν·
7 αὐτὸς Δέσποτα (5)· παράκληθεὶς ὑπὸ τῶν δούλων σου (6)·

(1) Ε.ἐ.μ. S-982: Ἐπὶ ἐξομολογουμένους V-1833: Εὐχὴ εἰς ἐξομολογούμενον Mosk. Syn. 486 (cf. infra): Εὐχὴ εἰς ἄνθρωπον ἐξομολογούμενον ἥτις λέγεται *παρὰ* τοῦ *πνευματικοῦ πατρός* GOA; sine titulo O-344 B-443 S-966.

(2) τ.σ.ἡ.: τ.σ.τῶν δούλων σου O-344 B-443 (sic TRE): (om τ.σ.) τοῦ δούλου σου S-966.

(3) σ.: σωτηρίᾳ Gb10 Gb14 BOD ALM DIO.

(4) τοῦ γένους: τῷ γένει Gb4: om ALM, ὁ.κλιν.ο.κ.κ.ἐ.σ.τ.τ.ἀ.: ὁ μετανοῶν ἐπὶ κακίαις ἀνθρώπων S-966: ὁ μετ.ἐπ.ταῖς ἡμετέραις κακίαις O-344 B-443 (sic TRE).

(5) Δ.: καὶ νῦν O-344 B-443 S-966, φιλάνθρωπε ad DMI.

(6) π.ὑ.τοῦ δούλου σου τοῦδε BOD ALM: π.ὑ.τοῦ δούλου σου ὁ δν Gb14: παρακλήθητι ἐπὶ τῷ δούλῳ Gb4: παρακλήθητι τῷ δούλῳ σου ὁ δεῖνα καὶ DMI: *παρακλήθητι* ἐπὶ τόν δοῦλον σου τόνδε καὶ O-344 B-443 S-966.

8 accorde-leur espace et temps de pénitence,
9 indulgence des péchés,
10 expiation des transgressions,
11 rémission des fautes,
12 leur faisant grâce de toute offense volontaire et involontaire,
13 et réconcilie-les
14 les réunissant à ta sainte Eglise.
15 Car tien est le pouvoir
16 (et à toi est le règne, la puissance et la gloire,
17 du Père et du Fils et du saint Esprit,
18 maintenant et toujours.)

Cette prière, non constantinopolitaine, témoignée par l'ancienne tradition de l'Italie Méridionale comme prière du rite de confession, apparaît encore comme prière pour les pénitents en déhors de toute ἀκολουθία dans un ms du XIII siècle (cité par DMI). On y envisage un certain itinéraire de conversion qui débute par l'humble démarche de celui qui demande un sourcis de temps pour pouvoir arriver à la fin de la pénitence, ce qui suppose un jugement de la part de l'Eglise (συγγώμη dans la praxis des Pères signifiait la fin de la pénitence), suivi de l'expiation (ἱλασμὸς) du chatiment divin mérité, de la totale rémission (ἄφεσις) des fautes et de la grâce de toute offense même involontaire, pour finir par la réconciliation et la réunion à l'Eglise (sans allusion à la communion); le seul arbitre de tout ce cheminement vers le salut ne semble être autre que Dieu.

Le verset 2, pris à Ex 34:6, contient 4 des attributs par lequels Dieu s'autodéfinit en se présentant à Moïse: *'El raḥum w'ḥanun, erekh apaim w'rab ḥesed*; ces attributs se retrouvent encore dans le Ps 102:8 et dans d'autres textes. Ils font partie de la prière synagogale dite "des douze attributs", composée entre le III et le IV siècle, et récitée 41 fois tout au long du Jour de l'Expiation; ce texte est retenu par la tradition rabbinique comme surement efficace pour l'obtention du pardon des péchés([12]).

[K1:3b]: Autre rédaction de la même prière (XI s.):

Prière pour les pénitents:
1 Maître Seigneur notre Dieu

([12]) Cf. LPE 417.

8 παράσχου αὐτοῖς (7) τόπον ⟨καὶ⟩ καιρὸν μετανοίας (8)
9 συγγνώμην ἁμαρτιῶν,
10 ἱλασμὸν ἀνομιῶν (9),
11 ἄφεσιν παραπτωμάτων (10),
12 χαριζόμενος αὐτοῖς πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον (11)
13 καὶ (12) διαλλάγηθι αὐτοῖς (13)
14 συνάψας αὐτοὺς (14) τῇ ἁγίᾳ σου (15) ἐκκλησίᾳ.
15 (16) Ὅτι σὸν τὸ κράτος
16 (Gb4 Gb10 Gb14 V-1544 BOD DIO add καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία (17) Gb14 ad καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα
15 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,
16 νῦν καὶ ἀεί.)

(7) αὐτῷ Gb14 BOD O-344 B-443 S-966 ALM DMI.
(8) τ.κ.κ.μ. BOD: τ. (omm καὶ) καιρ.μ. V-1833 Gb4 DMI: τρόπον καὶ καιρ.μ. DMI: (obraz pokajanija TRE): τ.κ.κ.μ. omm O-344 B-443 S-966.
(9) καὶ ad DMI, ἱ.ἀ. om Gb14 BOD.
(10) ἄ.π.: καὶ ἄ.πταισμάτων DMI: ἄ.π. omm O-344 B-443 S-966 (TRE).
(11) χ.α.π.π.ἑ.τ.κ.ἀ.: χ.αὐτῷ π.π.ἑ.τ.κ.ἀ. Gb4 Gb14 BOD: χ.αὐτῷ συγχώρησιν πλημμελημάτων ἑκουσίων τε καὶ ἀκουσίων ALM: χ.αὐτῷ συγχώρησιν αὐτῷ πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον DMI: συγχωρῶν αὐτῷ πᾶν πλημέλημμα ἑκούσιον τε καὶ ἀκούσιον O-344 B-443 (sic TRE), sic S-966 qui ad ἁμάρτημα: συγχωρῶν α. δι' ἐμοῦ τοῦ ἀναξίου δούλου σου π.π.ἑ.τ.κ.ἀ. GOA.
(12) κ. omm O-344 B-443 S-966 ALM DMI.
(13) α.: αὐτῷ Gb4 Gb14 BOD ALM DMI: omm O-344 B-443 S-966.
(14) σ.α.: σ.αὐτὸν Gb4 BOD: σύναψον αὐτὸν ALM: συνάπτων δὲ DMI: καὶ ἕνωσον αὐτὸν O-344 B-443 S-966.
(15) καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ add Gb-14 ALM DMI.
(16) Ἐκφώνησις ad DMI.
(17) Ὅτι...: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν μεθ' οὗ σοὶ κράτος, μεγαλωσύνη καὶ μεγαλοπρέπεια σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ (κ.ἀ. om O-344) καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι νῦν O-344 S-966, καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας S-966.

[K1:3b]: Gb-2: f. 133; cf. Gb4: f. 54:

Εὐχὴ εἰς μετανοοῦντας·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,

2 qui es riche en pitié et miséricorde,
3 qui ne veux pas la mort du pécheur
4 mais qu'il se convertisse et vive:
5 qui as fait pencher les cieux
6 et es descendu pour le salut di genre humain,
7 toi-même, ô philanthrope, penche-tois sus tes serviteurs
8 qui ont plié devant toi leurs têtes
9 et concède-leur l'expiation des péchés
10 et le temps de la pénitence,
11 leur perdonnant toute faute volontaire et involontaire,
12 garde-les sous la protection de tes ailes
13 et délivre-les de toute énergie diabolique du malin,
14 et accorde-leur sans jugement de prendre part
15 à ces immaculés et vivifiants mystères à toi
16 et être placés à ta droite
17 le jour de ta juste rétribution
18 par la grâce, les miséricordes et la philanthropie à toi.

Après une réélaboration plutôt importante du texte précedent, la prière semble déjà destinée à la réception immédiate du perdon des péchés en vue de la communion; le temps de la pénitence auquel on fait allusion pourrait ne plus être que la bonne conduite propre de la vie de tout chrétien.

[K1:4]: Prière pour celui qui est en pénitence (X.s):

Prière pour les pénitents:
1 Maître Dieu,

2 ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς,
3 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
4 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν,
5 ὁ κλῖνας οὐρανοὺς
6 καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων·
7 αὐτὸς φιλάνθρωπε παρακλήθητι ἐπὶ τοὺς δούλους σου
8 τοὺς ὑποκεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλάς,
9 καὶ παράσχου αὐτοῖς ἱλασμὸν ἁμαρτιῶν
10 καὶ καιρὸν μετανοίας,
11 συγχωρῶν αὐτοῖς πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον,
12 φύλαξον αὐτοὺς ὑπὸ τὴν σκέπην τῶν πτερύγων σου,
13 καὶ λύτρω / 133v / σαι αὐτοὺς ἀπὸ πάσης διαβολικῆς ἐνεργείας τοῦ πονηροῦ,
14 καὶ καταξίωσον αὐτοὺς ἀκατακρίτως μετασχεῖν
15 τῶν ἀχράντων σου τούτων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων,
16 καὶ τῆς ἐκ δεξιῶν σου παραστάσεως
17 ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀνταποδόσεως σου τῆς δικαίας
18 χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ σ⟨ ⟩ "υπ"

[K1:4]: titulus: Sinai 982, f. 112v =DMI 244; textus: Vatic. 1833: f. 40v (II ante confessionem); Grott. Gb10: f. 102 (II ante confess.); Grott. Gb4: f. 50 (II ante confess.); Bodl. 5-13: f. 224v (BOD 15.7) (III ante confess.); Grott. Gb14: f. 41 (V post confess.); Ottob. 344: f. 81v (MOR 81-A) (V post confess.); Barb. 443: f. 123v (post confess.); Sinai 966: f. 7v (V post confess. in I ritu) et idem Sinai 966: f. 23 (III ante confess. in II ritu); Vatic. 1544: f. 128 (II post confess.) =ALM 3-1: 68; Barber. 393 (anc. 78): f. 134 =ALM 3-2: 43; cf. Grott. Zd2: f. 105 (V ante confess.); cf. Barber. 571 (anc. 87): f. 17 (III ante conf.) =ALM 3-1: 79-81; cf. Mosk. Sinod. 455: f. 1v (I post confess.) =ALM 3-1: 23; cf. Sinai sl. 37: f. 74 (II ante confess.):

Εὐχὴ β' "ἐπὶ μετανοούντων" (1)
1 Δέσποτα (2) ὁ Θεός (3),

(1) Sic DMI: Εὐχὴ B' (post K1: 3a) V-1833; Εὐχὴ ἐπὶ μετανοούντ⟨ων⟩ Gb10 : Εὐχὴ B' ἐπὶ μετ⟨ανοούντων⟩ Gb4; alia mss sine titulo intra ordinem confessionis.
(2) Κύριε add Gb10 O-344 B-443 S-966 ALM: 68.
(3) ἡμῶν add S-966 ALM: 68.

2 qui appelles les justes à la sanctification
3 et les pécheurs pour les justifier,
4 ainsi que les repentants pour leur user miséricorde:
5 toi-même Maître, accepte la pénitence de tes serviteurs,
6 qui tombent à genoux devant ta grandeur
7 dans la confession des péches commis;
8 fais(-leur) don du pardon car tu es bon
9 et rachète-les de tout péché charnel;
10 rends(-les) lumineux,
11 purifie(-les) de toute conscience souillée
12 et fortifie-les dans la pratique de tes commandements;

2 ὁ καλῶν δικαίους εἰς ἁγιασμὸν
3 καὶ ἁμαρτωλοὺς εἰς τὸ δικαιῶσαι αὐτούς
4 καὶ μετανοοῦντας οἰκτηρήσαι αὐτούς (4)·
5 αὐτὸς Δέσποτα (5) πρόσδεξαι τήν μετάνοιαν τῶν δούλων σου (6)
6 καὶ προσπίπτοντας (7) "τῇ μεγαλοσύνει" (8) σου
7 ἐν ἐξομολογήσει τῶν ἡμαρτημένων (9)·
8 συγχώρησιν δώρησαι (10) ὡς ἀγαθὸς (11)
9 καί λύτρωσαι αὐτούς (12) ἀπὸ (13) πάσης σαρκικῆς ἁμαρτίας (14),
10 λάμπρυνον (15),
11 ἐκ (16) πάσης ρερυπωμένης (17) συνειδήσεως (18) καθάρισον (19)
12 καὶ ἐνδυνάμωσον αὐτοὺς (20) ἐν τῇ ἐργασίᾳ τῶν σῶν ἐντολῶν (21),

(4) ο.α.: οἰκτείρων Gb14, κ.μ.ο.α. omm O-344 B-443 S-966 ALM: 68, ἁμαρτ...οἰκτ.αὐτ.: ἁμαρτωλοὺς μετανοοῦντας εἰς τὸ δικαιῶσαι καὶ οἰκτηρήσαι αὐτοὺς BOD ALM: 43 (qui om α.).
(5) Δ.: Κύριε ALM: 43: omm Gb4 Gb10, α.Δ. omm BOD O-344 B-443 S-966 ALM: 68.
(6) τῶν Δ ad Gb4, τῶν δ.σ.: τοῦ δούλου σου Gb14 O-344 B-443 S-966, τού Δ add O-344 B-443 S-966, π.τ.μ.τ.δ.σ.: πρόσδεξαι καὶ τὴν ἐξομολόγησιν τοῦ δούλου σου ALM: 68.
(7) κ.προσπίπτοντα Gb14 O-344 B-443: κ. προσπιπτόντων ALM: 43: (om καὶ) προσπίπτοντος ALM: 68: προσπίπτοντα S-966.
(8) τῆς μεγαλωσύνης V-1833.
(9) αὐτῷ add O-344 B-443 S-966: αὐτοῦ ALM: 68, τ.μ.σ.έ.έ.τ.ή.: σοὶ Gb14.
(10) σ.δ.: συγχώρησον Gb4 Gb14 BOD ALM: 43 ALM: 68: ἐλευθέρωσον O-344 B-443 S-966.
(11) καὶ φιλάνθρωπος add ALM: 68 S-966.
(12) αὐτὸν Gb14 O-344 B-443 S-966 ALM: 68.
(13) ἀ.: ἐκ O-344 B-443 S-966.
(14) ἁ.: ἐπιθυμίας Gb4: ἀνομίας Gb14.
(15) αὐτοὺς ad Gb4: αὐτὸν S-966 ALM: 68.
(16) ἐ.: ἀπὸ Gb4.
(17) ἐρρυπωμένης O-344 B-443 BOD cf. ALM: 68.
(18) καὶ ad V-1544 S-966.
(19) καθ. omm BOD ALM: 43.
(20) α.: αὐτὸν: omm O-344 B-443 S-966 ALM: 68.
(21) σ.ἐ.: ἐντολῶν σου, καὶ add Gb14 ALM: 68, ὁδήγησον αὐτόν καὶ ad Gb14.

13 rends-les dignes de se tenir devant ton saint autel,
14 pour que dans la pureté de l'âme et du corps
15 portant fruit et prospérant par la rémission des péchés
16 et par l'habitation de ton saint Esprit
17 deviennent héritiers du règne des cieux.
18 Par la grâce et les miséricordes et la philanthropie
19 (de ton Fils unique avec lequel tu es béni
20 avec ton tout saint, bon et vivifiant Esprit,
21 maintenant et toujours.)

C'est une prière pour les pénitents, avec mention d'une confession des péchés à Dieu. Dans les nn.6 et 13 on peut découvrir une allusion à la troisième et quatrième étape de l'ancienne pénitence des temps des Pères: l'ὑπόπτωσις ou prostration et la σύστασις ou station: après avoir été expulsé de l'église dans les pleurs (πρόσκλαυσις) dans un premier temps, et avoir été admis plus tard à la seule écoute (ἀκρόασις) des lectures et du sermon, au même titre que les catéchumènes, le pénitent était admis à la prière des fidèles tout en restant à genoux; plus tard il serait autorisé à se tenir debout comme le reste des fidèles avant d'être réadmis finalement à la communion elle-même[13].

Dans notre prière le pénitent semble se trouver à sa troisième étape, dans l'attente de passer au quatrième dégré. Certains mss ajoutent la mention du retour à la communion.

Il n'est pas très sûr que ce schéma de cheminenement pénitentiel, aussi logique et raisonnable qu'il fût, ait été très suivi dans l'antiquité; il est hautement improbable qu'il l'ait été au X siècle, dans l'Italie Méridionale, d'où proviennent les mss qui rapportent ce texte, et cela d'autant moins que la prière en question se trouve à l'intérieur d'un office de confession parmi d'autre prières beaucoup plus récentes; mais il reste le fait que notre prière possède une indiscutable allure d'antiquité.

[K1:5]: Prière pour celui qui est en pénitence (X.s):

Autre prière pour les pénitents:
1 Père Seigneur,

[13] Cf. ARR-PAR 642.

13 καταξίωσον (22) τῆς παραστάσεως τοῦ ἁγίου σου θυσιαστηρίου (23)
14 ἵνα ἐν καθαρότητι (24) ψυχῆς καὶ σώματος
15 καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι ἐν (25) τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτημάτων (26)
16 καὶ τῇ ἐπισκηνώσει τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος (27)
17 κληρόνομοι γένωνται (28) τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (29).
18 (30) Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς (31) καὶ φιλανθρωπίᾳ (32)
19 (Gb4 Gb14 BOD O-344 B-443 S-966 ALM: 43 ALM: 68 add τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ (33) μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
20 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ (34) καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
21 νῦν καὶ ἀεί.)

(22) αὐτοὺς ad Gb4: αὐτὸν ad S-966.
(23) καὶ τῆς κοινωνίας τῶν θείων μυστηρίων add Gb4 BOD ALM: 43: κ.τ.κ.τ.θ σου μ. Gb14, π.τ.ἀ.σ.θ.: ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ O-344 B-443 S-966.
(24) ἐ.κ.: κ. Gb10: διὰ καθαρότητος O-344 B-443 S-966.
(25) κ.κ.α.ἐ.: καρποφορῶν καὶ αὐξανόμενος σὺν Gb14.
(26) ἁ.: ἁμαρτιῶν, αὐτῶν ad ALM: 68, κ.κ.α.ἐ.τ.ἀ.τ.ἁ. omm O-344 B-443 S-966.
(27) κ.τ.ἐ.τ.ἁ.σ.Π.: κατασκηνῶσαι ἐπ' αὐτὸν τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἅγιον S-966: κ.ἐ.α.τὸ ἅγ. Πνεῦμα O-344 B-443.
(28) κ.γ.: κληρόνομος γένοιται Gb14: κοινωνοὶ γένωνται ALM: 68: κληρόνομον ἀναδείξῃ S-966: κληρόνομον ἀποδείξῃ O-344 B-443.
(29) τ.β.τ.ο.: τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν Gb4.
(30) Ἐκφώ. ad BOD.
(31) κ.ο. omm Gb4 BOD ALM: 43 ALM: 68.
(32) κ.φ. omm B-393 BOD, ad τοῦ ἁγίου Πνεύματος Gb10.
(33) desinunt Gb4 Gb14.
(34) des BOD, cf. ALM.

[K1:5]: Vatic. 1833: f. 42 (III post conf.); Grott. Gb10: f. 104 (III post conf.); Grott. Zd2: f. 112 (III post conf.); Vatic. 1554: f. 124v (III ante conf.) =ALM 3-1: 66 cf. Ottob. 344: f. 82v (MOR 81-E) (VIII post conf.):

Εὐχὴ ἄλλη ἐπὶ μετανοούντων (1)·
1 Πάτερ Κύριε·

(1) ἄλλη: ΣΤ' Gb10.

2 ne livre pas tes serviteurs dans les mains du diable
3 pour que les ennemis ne se moquent pas de nous:
4 mets dans leur bouche la garde de tes commandements
5 et sur leur lèvres le sceau secret pour qu'il ne disent pas
de mensonge,
6 écarte d'eux l'oeil dédaigneux,
7 enlève l'insolence et la méchanceté de leurs âmes;
8 un esprit dur et orgeuilleux et une langue menteuse ne soient pas
en eux:
9 mets Seigneur sur leur coeur un esprit bon
10 et purifie-les de tout esprit impur,
11 sécoue d'eux tout malheur,
12 regarde du haut du ciel
13 et réjouis-les
14 car ils ont espéré en toi
15 et fortifie-les par la puissance de ton saint Esprit
16 et ne permets pas qu'il soient piétinés par le diable
17 puisque tu nous as arraché à la mort éternelle.

2 μὴ παραδώσῃς (2) τοὺς δούλους (3) σου ὑπὸ χειρῶν τοῦ διαβόλου
3 ἵνα μὴ οἱ ἐχθροὶ ἡμῶν ἐπιχαρῶσιν ἐφ' ἡμᾶς (4),
4 δὸς ἐπὶ τὸ στόμα αὐτῶν τήρησιν ἐντολῶν
5 καὶ ἐπὶ τὰ χεῖλη αὐτῶν σφραγίδα κρυφίαν ἵνα μὴ λαλῶσιν δόλον,
6 ὀφθαλμὸν ὑπερήφανον ἄπωσαι ἀπ' αὐτῶν,
7 στρῆνος καὶ κακίαν καθάρισον ἐκ τῶν ψυχῶν αὐτῶν (5),
8 (6) πνεῦμα σκληρὸν ⟨καὶ⟩ (7) ὑπερήφανον καὶ (8) γλῶσσα δολία μὴ (9) ἤτω ἐν αὐτοῖς (10),
9 ἐπίστησον (11) Κύριε ἐπὶ τὴν καρδίαν (12) αὐτῶν πνεῦμα ἀγαθόν
10 καὶ καθάρισον αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς ἀκαθάρτου πνεύματος,
11 ἀποτίναξον ἀπ' αὐτῶν πᾶσαν ταλαιπορίαν (13),
12 ἐπίβλεψον ἐξ' οὐρανοῦ
13 καὶ (14) εὔφρανον αὐτοὺς
14 ὅτι ἐπὶ σοὶ ἤλπισαν (15)
15 καὶ ἐνδυνάμωσον αὐτοὺς τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματός σου τοῦ ἁγίου (16)
16 καὶ μὴ ἐάσῃς αὐτοὺς καταπατηθῆναι (17) ὑπὸ τοῦ διαβόλου (18)
17 ὅτι σὺ ἡμᾶς ἐρρύσω ἐκ θανάτου αἰωνίου.

(2) sic V-1833 ALM: παραδώῃς Gb10 Zd2 O-344.
(3) τὸν δοῦλον ALM qui omnia pro sing. persona.
(4) ἐ.ἡ.: ἐπ' αὐτῷ ALM.
(5) δὸς ἐπὶ τὸ στόμα...ψυχῶν αὐτῶν om ALM.
(6) μὴ ad ALM.
(7) κ. habent Gb10 Zd2 ALM.
(8) κ.: μὴ ALM.
(9) μ. om ALM.
(10) ἤ.ἐ.α.: εἴπῳ ἐν ἑαυτοῖς Zd2.
(11) ἐ.: ἐπίστρεψον ALM.
(12) κ.: διάνοιαν Zd2, ἐ.τ.κ.: εἰς τὴν διάνοιαν ALM.
(13) π.τ.: ταλαιπορίας Zd2.
(14) καὶ καθάρισον...ἐξ οὐρανοῦ καὶ om ALM.
(15) ὅ.ἐ.σ.ἤ om ALM.
(16) Π.σ.τ.ἁ.: παναγίου σου Πνεύματος Zd2: τ.δ.τ.Π.σ.τ.ἁ.: εἰς τὸν φόβον σου ALM.
(17) κατατυθῆναι ALM.
(18) hic desinit ALM omittens quoque doxologiam.

18 Car à toi est le pouvoir et le règne et la puissance
19 (du Père.)

Une très belle prière de demande d'aide contre les ennemis spirituels de certaines personnes qui en ont un besoin spécial et qu'on peut supposer être des pénitents, quoique il ne se trouve aucune allusion à l'iter officiel de la pénitence.

Le fait qu'elle soit dite au pluriel semble exclure que sa destination primitive ait été celle de la confession personnelle.

[K1:6]: Prière pour celui qui est en pénitence (X.s):

Autre prière pour les pénitents:
1 O Dieu, résolu dans ta miséricorde
2 et lent par ta philanthropie dans les châtiments:
3 arrache des pénitents les multiples attaches de péché
4 et ne les laisse pas ignares
5 vieillir dans des péchés diaboliques,
6 mais soulève-les de leur ruine
7 et fortifie(-les) dans une conduite sainte
8 pour que dorénavant,
9 rendus forts contre ultérieurs stratagèmes de la puissance de l'adversaire
10 proclament sa défaite
11 en Jésus notre Seigneur
12 avec lequelle à toi est la gloire,
13 au Père et au saint.

Plus que la condition de celui qui est déjà sur la voie de la pénitence, cette prière semble dénoter l'état d'atonie spirituelle des pécheurs invétérés, qui ont besoin d'une grâce spécial pour sortir de leur torpeur.

18 Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστὶν (19) ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις.
19 (Gb10 ad τοῦ Πατρὸς.)

(19) hic desinit Zd2.

[K1:6]: Vatic. 1833: f. 42v (IV post conf.); Grott. Gb4: f. 53v (VI post conf.):

Εὐχὴ ἄλλη εἰς ⟨μετανοοῦν⟩τα⟨ς⟩ (1)·
1 Ὁ Θεὸς ὁ ἐν οἰκτιρμοῖς ἕτοιμος,
2 ἐν δὲ τιμορίαις διὰ φιλανθρωπίας βραδύς·
3 διάρρηξον τῶν μετανοούτων τὰς πολυπλόκους τῶν ἁμαρτημάτων σειρὰς
4 καὶ (2) μὴ ἐγκαταλείπῃς αὐτοὺς ἀπογνώντας (3)
5 ἐνπαλαιωθῆναι τοῖς διαβολικοῖς ἁμαρτήμασιν,
6 ἀλλὰ ἀνάστησον ἐκ τοῦ πτώματος
7 καὶ δυνάμωσον ἐν ἀγαθῇ πολιτείᾳ
8 ὅπως τοῦ λοιποῦ κατὰ τῆς δυναστείας τοῦ ἀντικειμένου (4)
9 ἀνδρισάμενοι δευτέραις παλαίσμασιν
10 τὴν ἑαυτῶν (5) ἀνακαλέσονται ἧτταν (6)
11 ἐν Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν,
12 μεθ' οὗ σοὶ (7) δόξα
13 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ "ἁγίῳ" (8).

(1) ἄ.ε.μ.: Γ' επὶ μετανοοῦντας Gb4.
(2) κ. om Gb4.
(3) ἑαυτῶν ad Gb4.
(4) ἀ.: ἐναντίου Gb4.
(5) ἑ.: ἐν αὐτῷ Gb4.
(6) ἥ.: νίκην Gb4.
(7) μ.οὗ σ.: ᾧ ἡ Gb4.
(8) videtur υἱῷ in V-1833.

[K1:7]: Prière pour celui qui est en pénitence (X.s):

Autre prière pour les pénitents:
1 Maître, Seigneur, Dieu le seul sans péché,
2 riche en piété et miséricorde,
3 qui ne veux pas la mort du pécheur
4 mais qu'il se convertisse et vive:
5 accepte la pénitence de tes serviteurs
6 et guéris les blessures de leur coeurs
7 et configure ton Christ en eux par les bonnes actions
8 à fin que t'étant agréables
9 ils se rendent dignes des biens incorruptibles et éternels
10 par la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ
11 avec lequel est à toi la gloire ensemble
avec le saint Esprit
12 maintenant et toujours et dans les.

[K1:8]: Prière pour la réconciliation des hérétiques (X s.):

Autre prière pour les pénitents:
1 Seigneur Dieu des puissances et de toute gloire,
2 Dieu des repentants,

[K1:7]: Vatic. 1833: f. 42v (V post conf.); Grott. Gb4: f. 54 (VII post conf.):

Εὐχὴ ἄλλη εἰς μ⟨ετανοοῦντας⟩ (1)·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ μόνος ἀναμάρτητος (2) Θεός,
2 ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει καὶ (3) οἰκτιρμοῖς,
3 ὁ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
4 ὡς τὸ ἐπιστρέφειν (4) καὶ ζῆν αὐτόν·
5 πρόσδεξαι τῶν δούλων σου τὴν μετάνοιαν
6 καὶ ἴασαι τὰ συντρίμματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν
7 καὶ μόρφωσον ἐν αὐτοῖς (5) τὸν Χριστόν σου δι' ἔργων ἀγαθῶν
8 ἵνα εὐραστήσαντές σοι
9 καταξιωθῶσιν τῶν ἀφθάρτων καὶ ⟨αἰ⟩ωνίων ἀγαθῶν
10 διὰ τῆς χάριτος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
11 μεθ' οὗ σοὶ δόξα ἅμα (6) τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
12 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς.

(1) ἄ.ἐ.μ.: ΙΑ' επὶ μετανοοῦντας Gb4.
(2) μ.ἀ. om Gb4.
(3) ἀγαθὸς ἐν ad Gb4.
(4) ἐ.: ἐπιστρέψαι Gb4.
(5) α.: αὐταῖς Gb4.
(6) δ.ἅ.: δόξαν ἀναπέμπομεν Gb4.

NB: cf. simile incipit [K1: 3b]: Grott. Gb2: f. 133.

[K1:8]: Vatic. 1833: f. 43 (VI post conf.); Grott. Gb4: f. 53 (V post conf.); Sinai 966: 24 (I post conf. in II ritu):

Εὐχὴ ἄλλη εἰς μεταν⟨οοῦντας⟩ (1)·
1 Κύριε ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων καὶ πάσης δόξης (2),
2 ὁ Θεὸς τῶν μετανοούντων,

(1) Ε.ἄ.ε.μ. : Ε θ' επὶ μετανοοῦντας Gb4:
Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
(2) δ.: σαρκός S-966,
ὁ Θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός ad Gb4.

3 qui (nous) as instruit par les salutaires enseignements
de tes saints apôtres
4 et qui veux que tous les hommes aient le salut
5 et parviennent à la connaissance de la vérité,
6 qui fais retourner de la folle tradition au salut ceux qui s'étaient
égarés:
7 toi-même, Maître de toute chose,
8 accueille aussi ces serviteurs-ci
9 qui se relèvent du filet du diable
10 et courent vers ta sainte Eglise catholique;
11 oui, nous te supplions Seigneur et t'invoquons:
12 fais-les compter au nombre des ceux qui sont sauvés
13 et protège-les,
14 car ils étaient morts et ils ont repris à vivre,
15 ils étaient perdus et ils ont été retrouvés;
16 pour cette raison, Seigneur, fais-leur don d'une bon jugement
17 pour que en pureté et dignité soit par eux glorifié
ton tout saint nom,
18 du Père et du Fils (et du saint Esprit),
19 maintenant.)

Cette prière prévoit le cas des convertis de quelque héresie ou erreur, probablement ne supposant pas une abjuration, comme il était contemplé dans le cas des hérésies majeures, au moins qu'elle n'ait pas marqué le début de la période préparatoire au rite de l'abjuration([14]).

([14]) Cf. OCP 1983: 42 ss.

3 ὁ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων "ὑγιενούσαις" (3) διδασκαλίαις μαθητεύσας (4)
4 καὶ πάντας ἀνθρώπους θέλων (5) σωθῆναι
5 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν,
6 ὁ τοὺς ἀπατηθέντας ἐκ φρενοβλαβοὺς παραδώσεως ἐπιστρέφων (6) εἰς σωτηρίαν·
7 αὐτὸς δέσποτα τῶν ἁπάντων,
8 πρόσδεξαι καὶ τοὺς δούλους σου τούτους (7),
9 τοὺς ἀνανήψαντας ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος
10 καὶ προσδραμόντας τῇ ἁγίᾳ σου καθολικῇ (8) ἐκκλησίᾳ,
11 ναί, δεόμεθά σου Κύριε καὶ παρακαλοῦμέν σε·
12 ποίησον αὐτοὺς συναριθμίους (9) γενέσθαι (10) τῶν σωζομένων
13 καὶ (11) διαφύλαξον αὐτούς,
14 ὅτι νεκροὶ εἶσαν καὶ ἀνέζησαν,
15 ἀπολωλῶτες καὶ (12) εὑρέθησαν,
16 διὸ (13) δώρησαι αὐτοῖς Κύριε (14) νοῦν ἀγαθὸν
17 ἵνα ἀμώμ⟨ω⟩ς (15) καὶ ὁσί⟨ω⟩ς δοξολογήται καὶ δι'αὐτοὺς (16) τὸ πανάγιον ὄνομά σου
18 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ (17)
(Gb4 ad καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,
19 νῦν.)

(3) sic Gb4: ὑγιένων σαῖς V-1833.
(4) ὑ.δ.μ.: (ἀποστόλων) δοὺς ἐξουσίαν τοῦ λύειν πᾶσαν ἁμαρτίαν S-966.
(5) κ.π.ἀ.θ.: ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους S-966.
(6) ἐπιστρέψας S-966.
(7) in sing. omnia S-966.
(8) καὶ ἀποστολικῇ ad Gb4.
(9) σ.: ἐναριθμίους Gb4: ἐναρίθμιον S-966: ἐπαρίθμιον perperam DMI.
(10) μετὰ ad S-966.
(11) κ. om S-966?
(12) κ. om Gb4.
(13) Κύριε ad S-966.
(14) Κ. om S-966.
(15) ἀμώμους Gb4.
(16) δ.κ.δ.α.: δοξολογήσωσιν Gb4.
(17) κ.δ.α.τ.π.ὄ.σ.τ.Π.κ.τ.Υ.: σὲ ἐν τῇ ἀληθείᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ. Ὅτι σὸν τὸ κράτος καὶ σοῦ ἐστὶν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα S-966.

[K1:9]: Prière pour la réconciliation des hérétiques (X s.):

Prière (VII) pour les pénitents:
1 Seigneur Seigneur,
2 regarde tes serviteurs que voici,
3 qui se sont à peine relevés de la prison du prince du mal, le diable, et du démon rusé
4 et guide-les pour qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité,
5 et pais-les dans la puissance de ta bonté
6 selon l'exposé de tes saints et glorieux apôtres,
7 et rends-les dignes de se présenter à toi sans condamnation
8 devant ton redoutable et incorruptible jugement
9 quand tu rendras à chacun selon ses oeuvres,
10 et aie pitié
11 et compatis à la multitude de leur péchés,
12 *car ils sont l'ouvrage de tes mains;*
13 oui, Maître Seigneur notre Dieu,
14 qui as accueilli le publicain à cause de son gémissement:
15 accueille aussi ces serviteurs-ci à toi qui se repentent
16 des propres fautes;
17 oui, Maître Seigneur notre Dieu,

[K1:9]: Grottaf. Gb4: f. 52 (III post confess.); Grott. Zd2: f. 110 (I post confess.); Vatic. 1544: f. 125 (V ante confess.) =ALM 3-1: 66; (cf. Vatic. 1833: f. 44: εἰς μετανοο⟨ύσας⟩γυναίκας); (cf. [C1: 1] in OCP 1983: 55: réconciliation des Ariens, Macédoniens, etc):

Ε. Ζ' επὶ μετανοούντων·

1 Κύριε Κύριε (1),
2 ἐπίβλεψον ἐπὶ τοὺς δούλους σου τούτους (2)
3 τούς μόλις ἀνανήψαντας ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ ἀρχεκάκου διαβόλου καὶ πονηροῦ δαίμονος
4 καὶ ὁδήγησον αὐτοὺς εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς σῆς ἀληθείας ἐλθεῖν
5 καὶ (3) ποίμανον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει τῆς σῆς ἀγαθότητος
6 κατὰ τὴν ἔκθεσιν τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων (4) σου ἀποστόλων
7 καὶ καταξίωσον αὐτοὺς ἀκατακρίτως παραστῆναί σοι
8 εἰς τὸ φοβερὸν καὶ ἀδέκαστον κριτήριον (5)
9 ὅταν ἀποδώσεις (6) ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (7)·
10 καὶ (8) ἐλέησον (9)
11 καὶ συμπάθησον (10) τὸ πλῆθος τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν
12 ὅτι πλάσμα τῶν χειρῶν σου εἰσίν·
13 ναὶ Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
14 ὁ προσδεξάμενος τελώνην διὰ στεναγμοῦ (11),
15 πρόσδεξαι καὶ τοὺς δούλους σου τούτους τούς μετανοοῦντας
16 ἐπὶ τοῖς ἰδίοις αὐτῶν παραπτωμάσιν (12)·
17 ναὶ Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,

(1) Κ.Κ.: Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ὁ πάντας θέλων σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν Zd2 ALM.
(2) τὸν δοῦλόν σου (δεῖνα) ALM qui omnia in sing.
(3) κ. omm Zd2 ALM.
(4) κ.ἐ. om ALM.
(5) κ.ἀ. om Zd2,
ε.τ.φ.κ.ἀ.κ.: τῷ φοβερῷ κ.ἀδεκάστῳ κριτηρίῳ ALM.
(6) ἀποδώσῃς ALM.
(7) αὐτῶν Zd2.
(8) κ. om ALM.
(9) αὐτοὺς ad Zd2: αὐτὸν ad ALM.
(10) αὐτῷ ad ALM, συμπ.: συγχώρησον Zd2,
(11) καὶ πόρνην διὰ δακρύων ad ALM.
(12) μ.ἐ.τ.ἰ.α.π.: μόλις ἀνανίψαντας ἐκ τῆς αἰχμαλωσίας τοῦ διαβόλου Zd2, τ.δ.σ.τ.τ.μ.ἐ.τ.ἰ.α.π.: τὴν ἐξομολόγησιν τοῦ δούλου σου ALM.

18 qui as accueilli la pécheresse en raison de ses larmes:
19 accueille aussi ceux-ci
20 et ouvre leurs entrailles pour qu'ils versent des larmes
de pénitence,
21 pourqu'en devenant dignes
22 ils aient aussi accès aux précieux corps et sang de ton Christ,
23 à fin qu'en eux aussi soit glorifié ton tout saint
et glorieux nom,
24 du Père et du Fils et du saint Esprit
25 maintenant et (toujours et dans les.)

Encore une prière qui, comme la précédente, aurait pu supposer des convertis des héresies; le contenu de la prière cependant permet de l'appliquer aussi à de grands pécheurs qui avaient été éloignés de l'Eglise pendant un certain temps. On prévoit en tout cas un retour à la communion.

[K2]: PRIÈRES DE CONFESSION

Ces quatre prières, comme la constantinopolitaine [K2:1] (cf. supra), dont elles semblent suivre le modèle de forme et de contenu sans trop d'idées nouvelles, supposent une confession qui a eu lieu ou qui va l'avoir, mais elles ne sont pas des formules d'absolution;

18 ὁ προσδεξάμενος τὴν πόρνην διὰ δακρύων,
19 πρόσδεξαι καὶ τούτους (13)
20 καὶ ἄνοιξον τὰ σπλάγχνα αὐτῶν εἰς το ἐκχέειν δάκρυα μετανοίας
21 ἵνα ἄξιοι γενόμενοι
22 τύχωσιν (14) καὶ τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου (15),
23 ἵνα (16) καὶ ἐν τούτοις (17) δοξασθῇ τὸ πανάγιον καὶ ἔνδοξον (18) ὄνομά σου
24 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (19)
25 νῦν καὶ (Zd2 ad ἀεὶ καὶ εἰς τούς.)

(13) ἐπὶ τοῖς ἰδίοις...καὶ τούτους omm Zd2 ALM.
(14) γενόμ.τύχ.: γενήσονται Zd2: γένηται ALM.
(15) τ.σ.κ.α.τ.Χ.σ.: ἁγίου σου σώματος καὶ τοῦ τιμίου σου αἵματος Zd2.
(16) ἵ.: ὅπως Zd2.
(17) τούτῳ ALM.
(18) κ.ἔ. omm Zd2 ALM.
(19) κ.τ.Υ.κ.τ.ἁ.Π. om Zd2.

NB: Mosk. Synod. 281: f. 240 (XV) =ALM 3-2: 44: Εὐχὴ ἐπὶ "μετανοούντων"· Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὰ χρόνια καὶ δεινὰ πάθη λόγῳ μόνῳ... Sed cf. BES 133v, GOA 549, OCP 1982: 295: ubi idem textus est: [O:1]: Εὐχὴ ἐπὶ πυρεττόντων.

tout au contraire, elles ne font qu'introduire le pécheur repentant dans la longue période de pénitence et d'*akoinonia*; le pénitent doit se sentir pardonné par Dieu depuis le premier moment de sa conversion, mais le chemin à parcourir pour arriver à la pleine guérison, ainsi qu'à la réintégration dans la communion, n'est qu'à ses débuts.

[K2:2]: Prière de confession:

1 Maître Seigneur Dieu tout-puissant
2 le Père de notre Seigneur Jésus Christ,
3 qui donnes à tes serviteurs perception et intelligence
4 pour combattre les propres fautes
5 et se repentir
6 et recourir
7 à (toi) seul, Dieu bon, sans péché et miséricordieux,
8 accepte avec bienveillance et philanthropie sa confession,
9 deviens-lui propice
10 et donne(-lui) la grâce et la force de fuir le péché
11 et la tyrannie de la puissance satanique,
12 pour qu'en pratiquant la vertu,
13 se retrouve dans le choeur de tes saints apôtres
14 et soit jugé digne des bien éternels;
15 à qui convient.

Cette prière semble précéder la confession, qui, comme dans le cas de la prière [K2:1], doit être agréée par Dieu, le Père. On est au début de la période pénitentielle et l'on ne demande que la persévérance du pénitent, qui n'obtiendra la remission de ses péchés que lorsque la pénitence aura été accomplie.

[K2:3]: Prière de confession:

1 Seigneur notre Dieu,
2 père et maître de tous (les hommes),
3 qui regardes sur toute chose,
4 et à ceux qui vers toi par le moyen de la pénitence
5 se convertissent des propres péchés
6 avec philanthropie tu fais don de la rémission des mêmes:
7 qui as eu pitié de David pécheur à cause de sa confession,
8 qui à Ezechie qui pleurait et suppliait ta miséricorde
9 as prolongé la vie,

[K2:2]: Vatic. 1544: f. 128v (III post confess.) =ALM 3-1: 68; cf. Grott. Zd2: f. 106v (VI ante confess.):

1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεός ὁ παντοκράτρωρ
2 ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
3 ὁ διδοὺς αἴσθησιν καὶ σύνεσιν τοῖς δούλοις σου (1)
4 τοῦ διαγῶναι τὰ οἰκεῖα πταίσματα
5 καὶ μετανοῆσαι
6 καὶ προσπέσαι
7 τῷ μόμῷ ἀγαθῷ καὶ ἀναμαρτήτῳ καὶ οἰκτίρμονι Θεῷ·
8 εὐμενῶς καὶ φιλανθρώπως δέξαι τὴν ἐξομολόγησιν "αὐτοῦ" (2),
9 ἵλεως γενοῦ αὐτοῦ
10 καὶ δὸς χάριν καὶ δύναμιν τοῦ φυγεῖν τὴν ἁμαρτίαν
11 καὶ τὴν τυραννίαν τῆς σατανικῆς δυνάμεως,
12 ὅπως τὴν ἀρετὴν κατεργασάμενος,
13 ἐν τῷ χορῷ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων καταντήσῃ,
14 καταξιωθῇ δὲ καὶ τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν,
15 ᾧ πρέπει.

(1) sic, plur.
(2) σου ALM.

[K2:3]: Ottob. 344: f. 73 (MOR 77-B) (ante confess.); Barb. 443: f. 118 (ante confess.); cf. Sin. 966: f. 2 (ante confess.):

1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ πάντων πατὴρ καὶ δεσπότης
3 καὶ πάντα ἐπιβλέπων
4 καὶ τοὺς (1) πρὸς σὲ διὰ μετανοίας
5 ἐκ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν ἐπιστρέφουσι
6 τὴν τούτων ἄφεσιν φιλανθρώπως δορούμενος,
7 ὁ τὸν Δαβὶδ πλημμελήσαντα δι' ἐξομολογήσεως ἐλεήσας,
8 ὁ τῷ Ἐζεκίᾳ δακρύσαντι καὶ τὴν σὴν εὐσπλαγχνίαν ἐκδυσωπήσαντι
9 ζωὴν ἐπιμέτρησας,

(1) τοῖς S-966.

10 qui as accepté la pénitence de Manassé:
11 et d'eux tous tu as détourné le mal;
12 qui à Pierre et à la pécheresse par leur larmes
13 as accordé le pardon,
14 qui as justifié le publicain qui gémissait,
15 qui au prodigue as ouvert tes bras paternels,
16 qui veux que tous aient le salut
17 et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité
18 et qui te réjouis pour le pécheur qui se repent,
19 et qui ne veux pas la mort du pécheur
20 mais qu'il se convertisse et vive:
21 Toi-même, très bon sauveur,
22 écoutant aussi la supplication à moi,
23 ton serviteur indigne et inutile,
24 qui ne suis même pas digne d'invoquer ton tout saint nom
25 en raison de la multitude de mes transgressions,
26 mais revêtu de la dignité du sacerdoce
27 et d'après ton commandement de philanthropie
28 accueillant ceux qui confessent devant toi ses propres fautes,
29 avec crainte et tremblement je te demande en suppliant:
30 écoute-moi pécheur
31 selon l'abondance de ta pitié
32 et accueille ton serviteur N. qui se confesse
33 et tout péché volontaire ou involontaire, qu'il aura commis
34 en parole ou en action ou en pensée
35 toi, étant si bon, ignore(-le):
36 car toi seul tu as le pouvoir de remettre les péchés
37 et devant toi nous nous prosternons, t'invoquons et te louons,
38 (te) glorifiant avec le Père et le saint Esprit
39 maintenant.

Cette prière semble avoir été composée à partir de [K2:1], dont elle conserve des phrases mot à mot identiques, avec l'ajout d'une grande quantité d'éléments qui se trouvaient déjà dans d'autres prières; elle constitue un lourd centon de tous les exemples classiques de pénitence de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec une évidente intention pédagogique. La prière qui au début est adressé au Père passe bientôt à parler directement au Fils, ce qui n'est pas un signe de génuinité du texte. L'insistence du prêtre sur sa propre indignité est aussi un indice de composition peu originale. Comme dans [K2:1], et avec le même verbe παρίδε, on demande de Dieu le pardon de tout péché possible. La confession, d'après le contexte, est faite au Christ; le rôle du prêtre est celui typiquement sacerdotal d'intercession.

10 ὁ τοῦ Μανασσῆ τὴν μετάνοιαν προσδεξάμενος
11 καὶ τῶν τοσούτων κακῶν ἀπαλλάξας,
12 ὁ τῷ Πέτρῳ καὶ ⟨τῇ⟩ πόρνῃ διὰ δακρύων
13 τὴν συγχώρησιν παρασχόμενος,
14 ὁ τελώνην στενάξαντα δικαιώσας,
15 ὁ τῷ ἀσώτῳ τὰς πατρικὰς ὑπανοίξας ἀγκαλὰς,
16 ὁ πάντας θέλων σωθῆναι
17 καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν,
18 καὶ χαιρῶν ἐπὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι (2),
19 καὶ μὴ βουλόμενος τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
20 ὡς τὸ ἐπιστρέξαι καὶ ζῆν αὐτόν·
21 αὐτὸς ὑπεράγαθε σωτέρ,
22 καὶ τῆς ἐμῆς ἐπακούσας δεήσεως
23 του ἀναξίου καὶ ἀχρείου δούλου σου,
24 ὅς οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ σὸν ἐπικαλεῖσθαι πανάγιον ὄνομα
25 διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἐμῶν ἀνομιῶν,
26 ἀλλὰ τὸ τῆς ἱερωσύνης περικείμενος ἀξίωμα
27 καὶ κατὰ τὴν σὴν φιλάνθρωπον ἐντολὴν
28 τοὺς ἐξομολογουμένους σοι τὰ οἰκεῖα πλημμελήματα
προσδεχόμενος,
29 μετὰ φόβου καὶ τρόμου καθικετεύω σε·
30 ἐπάκουσον οὖν μοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ
31 κατὰ τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου
32 καὶ πρόσδεξαι τὸν δοῦλον σου τὸν Δ. τὸν ἐξομολογούμενον,
33 καὶ εἶτι (3) πεπλημμέληται αὐτῷ (4) ἑκούσιον ἢ ἀκούσιον
ἁμάρτημα
34 ἐν λόγῳ ἢ ἔργῳ ἢ κατὰ διάνοιαν
35 ὡς ἀγαθὸς παρίδε·
36 σὺ γαρ μόνος ἔχεις ἐξουσίαν ἁμαρτίας ἀφιέναι (5)
37 καὶ σοὶ προσπίπτομεν καὶ σὲ παρακαλοῦμεν καὶ ἀνυμνοῦμεν
38 δοξάζοντες σὺν Πατρὶ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι
39 νῦν.

(2) cf. S-966.
(3) εἶτε S-966.
(4) α.π. B-443.
(5) ἀφ. ἁμ. B-443.

[K2:4]: Prière de confession:

Prière pour ceux qui se confessent:
1 Dieu notre sauveur,
2 qui pour nous et pour notre salut
3 t'es digné devenir homme
4 acceptant la croix et la mort ainsi que la résurrection:
5 co-résuscitant notre genre (humain) le troisième jour,
6 toi qui les larrons, les pécheresses, le publicain et le prodigue
7 les as justifiés par le moyen de la pénitence,
8 qui à Pierre, coryphée de tes disciples et apôtres,
9 l'as accueilli en raison de sa confession et de ses larmes
10 et l'as purifié de la souillure du reniement
11 le donnant à ton Eglise comme exemple de pénitence:
12 toi-même, Maître tout compatissant et tout bon ,
13 à ton serviteur N. qui s'approche de ta philanthropie
14 par la confession et par la pénitence
15 fais-lui don du pardon des péchés
16 à travers de nous les indignes:
17 des volontaires et des involontaires,
18 par parole, avec connaissance, par ignorance,
19 de (ceux) partiellement confessés,
20 de (ceux que) par oubli, ou à cause du grand nombre,
ou par honte humaine
21 il n'a dit qu'en partie,
22 et simplement de tous ceux que en connaisseur du coeur tu seul connais;
23 car tu es le Maître philanthrope
24 qui par tes saints disciples et apôtres
25 et à notre intention les indignes as dit:
26 "A ceux à qui vous remettrez les péchés,
ils leur seront remis,
27 et à ceux à qui vous les rétiendrez,
ils leur seront retenus".
28 Par les intercessions de notre tout immaculée souveraine
Mère de Dieu et toujours vierge Marie,
29 du précieux (et) glorieux prophète, le précurseur et baptiste Jean
30 et de tous tes Saints.
31 Parce que tu es le Dieu bon et philanthrope

[K2:4]: Panteleimon 153: ff. 160-4 (post confess.) =ALM 3-1: 1-4:

Εὐχὴ ἐπὶ ἐξομολογουμένων·

1 Ὁ Θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν,
2 ὁ δι' ἡμᾶς καὶ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
3 ἄνθρωπος γενέσθαι καταξίωσας,
4 σταυρόν τε καὶ θάνατον καταδεξάμενος καὶ ἀνάστασιν
5 συναναστήσας τὸ γένος ἡμῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ,
6 ὁ ληστὰς καὶ πόρνας, τελώνην τε καὶ τὸν ἄσοτον υἱὸν
7 δικαιώσας διὰ τῆς μετανοίας,
8 ὁ τὸν κορυφαῖον τῶν μαθητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων Πέτρον
9 δι' ἐξομολογήσεως καὶ δακρύων προσδεξάμενος
10 καὶ τῆς ἀρνήσεως ἀποκαθάρας τοῦ ρύπου
11 καὶ μετανοίας παράδειγμα τῇ ἐκκλησίᾳ σου χαρισάμενος·
12 αὐτὸς πολυέλεε καὶ πανάγαθε Δέσποτα,
13 καὶ τῷ δούλῳ σου τῷδε τῇ σῇ προσιόντι φιλανθρωπίᾳ
14 δι' ἐξομολογήσεως τε καὶ μετανοίας
15 τὴν τῶν ἁμαρτημάτων συγχώρησιν
16 διὰ τῶν ἀναξίων ἡμῶν δώρησαι·
17 τῶν ἑκουσίων, τῶν ἀκουσίων,
18 τῶν ἐν λόγοις, τῶν ἐν γνώσει, τῶν ἐν ἀγνοίᾳ,
19 τῶν κατὰ μέρος ἐξομολογηθέντων,
20 τῶν διὰ λήθην ἢ πλῆθος ἢ καὶ ἀνθρωπίνην αἰσχύνην
21 μὴ κατὰ μέρος αὐτῷ ρηθέντων,
22 καὶ πάντων ἁπλῶς ἅπερ ὡς καρδιογνώστης μόνος ἐπίστασαι·
23 σὺ εἶ φιλάνθρωπε Δέσποτα
24 ὁ διὰ τῶν ἁγίων σου μαθητῶν καὶ ἀποστόλων
25 καὶ πρὸς ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους εἰπὼν τό·
26 Ἐάν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφένται αὐτοῖς
27 ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται.
28 Πρεσβείαις τῆς παναχράντου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας,
29 τοῦ τιμίου ἐνδόξου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου
30 καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων.
31 Ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις

32 et à toi nous rendons gloire
33 avec ton Père sans commencement
34 et avec ton tout saint et bon et vivifiant Esprit
35 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Prière adressée au Christ, débutant par une excellente anamnèse sotériologique qui est couronnée par un exemple de pénitence qui est au même temps la justification du ministère ecclésiale de la repentance, celle de Pierre. Ici les prêtres apparaissent comme les intermédiaires d'une confession en théorie complète et exacte, mais qui dans la pratique restera imparfaite en raison de la faiblesse humaine; et c'est ainsi que l'on demande le pardon des péchés même non confessés. La citation évangélique des nn. 26 et 27 confirme et justifie cette volonté de remission totale. Au n. 14 la mention d'abord de la confession et puis de la pénitence pourrait être encore un vestige de l'iter que devait suivre le pécheur repentant.

[K2:5]: Prière de confession:

1 Dieu tout-puissant,
2 qui seul as le pouvoir de remettre les fautes aux hommes:
3 pardonne à mon fils spirituel
4 toutes les fautes volontaies et involontaires de sa vie
5 qu'il a confessé devant moi
6 et toutes celles qu'il aura pu oublier n'étant qu'un homme:
7 fais-le digne du règne celestial.
8 Car tu es celui qui peux pardonner les péchés, Christ Dieu,
9 et à toi nous rendons gloire,
10 au Père et au Fils et au saint Esprit,
11 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Une prière du XV siècle qui conserve le style simple et concis des temps passés, mais qui souligne l'importance grandissante du rôle du prêtre devant lequel on faisait la confession. On abandonne une idée commune aux autres prières [K2] — mais aussi aux prières [K4] que nous verrons plus loin —, celle que le destinataire primaire de la confession est toujours Dieu et que le rôle principal du ministre est celui d'imposer l'opportune pénitence.

32 καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν
33 σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ
34 καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
35 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰώνας τῶν αἰώνων. Αμήν.

[K2:5]: H. Tafos (CP) 136: 26-35v (I post confess.) =ALM 3-1: 25:

1 Ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ,
2 ὁ μόνος ἔχων ἐξουσίαν ἀφιέναι τοῖς ἀνθρώποις
τὰ παραπτώματα·
3 συγχώρησον καὶ τοῦ πνευματικοῦ μου παιδὸς
4 πάντα τὰ ἐν βίῳ πλημμελήματα ἑκούσιά τε καὶ ἀκούσια
5 ἃ ἐξηγορεύσατο ἐνώπιον μοὺ
6 καὶ ὅσα τυχὼν ἔλαθεν ὡς ἄνθρωπος,
7 καὶ τῆς ἐπουρανίου σου βασιλείας ἀξίωσον.
8 Ὅτι σὺ ὁ δυνάμενος συγχωρεῖν ἁμαρτίας Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν
9 καὶ σοι τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν
10 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι
11 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(à suivre)

Miguel ARRANZ S.J.

STEFANO PARENTI

Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.)*

Il carattere estremamente composito del famoso *Sinai glagol. 37* (XI sec.), meglio conosciuto come *Euchologium Sinaiticum*(1), che

* *Abbreviazioni delle opere citate con maggiore frequenza:*

ARRANZ, *La Liturgie de l'Euchologe slave* = M. ARRANZ, *La Liturgie de l'Euchologe slave du Sinaï*, in *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius.* Acts of the International Congress held on the Eleventh Centenary of the Death of St. Methodius. Rome, October 8-11, 1985 (= OCA 231), Roma 1988, 15-74.

ARRANZ, *Sacrements* = ID., *Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (I). Etude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982), 284-335.

BACHA = C. BACHA, *Notions générales sur les versions arabes de la Liturgie de s. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite*, in XPYCOCTOMIKA, 405-471.

BBGG = Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata.

BIHBR = Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome.

BUONOCORE, *Bibliografia* = M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, I-II (= ST 318-319), Città del Vaticano 1986.

CANART-PERI, *Sussidi bibliografici* = P. CANART-V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana* (= ST 261), Città del Vaticano 1970.

CODRINGTON, *Liturgy of St. Peter* = H. W. CODRINGTON, *The Liturgy of Saint*

(1) Edd. L. GEITLER, *Euchologium. Glagolski Spomenik Manastira Sinai Brda*, Zagreb 1882 (cfr. la recensione di I. MASVETOV, in *Pribavlenija k izdaniju tvorenij sviatych Otcev*, XXIII, (1883) 347-390); FRČEK, I, II; NAHTIGAL, I, II. «Riproduzione» xerografica (da NAHTIGAL, II) in T. LYSAGHT, *Euchologium Sinaiticum. XIth century Manuscript.* Vol. I: *English Translation with Introduction and Commentary*; vol. II: *Glagolitic Manuscript with Old Church Slavonic Cyrillic Text*, Eigenverlag. Copyrigth by Parliament of New Zealand 1987. Riguardo quest'ultimo lavoro v. la nostra recensione in OCP 54 (1988), 497-499.

OCP 57 (1991) 145-177

può essere giustamente considerato come il più venerabile ed antico

---

Peter. With a Preface and Introduction by P. DE MEESTER (= LQF 30), Münster in West. 1936.

CUMING, *Liturgy of St. Mark* = G. J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark. Edited from the manuscripts with a commentary* (= OCA 234), Roma 1990.

DEVREESSE, *Manuscripts grecs* = R. DEVREESSE, *Les manuscripts grecs de l'Italie méridionale (Histoire, classement, paléographie)* (= ST 183), Città del Vaticano 1955.

EL = Ephemerides Liturgicae.

ESS = Euchologium Sinaiticum (*Sinai glagol. 37*).

FERON-BATTAGLINI = E. FERON et F. BATTAGLINI, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti... Codices manuscripti Ottoboniani...*, Roma 1893.

FRČEK = J. FRČEK, *Euchologium Sinaiticum. Texte slave avec sources grecques et traduction française*, I (= PO 24,5), 605-802, II (= PO, 25,3), 487-617, Roma 1893.

FSS = Fogli Slavi del Sinai (*Leningrad glagol.* 2).

JACOB, *Bodleianus* = A. JACOB, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E.5.13*, BIHBR 50 (1980), 283-364.

JACOB, *Deux formules* = ID., *Deux formules d'immixtion syro-palestiniennes et leur utilisation dans le rite byzantin de l'Italie méridionale*, VeChr 13 (1976), 29-64.

JACOB, *Edition Erasmienne* = ID., *L'Edition «Erasmienne» de la Liturgie de saint Jean Chrysostome et ses sources*, L'Italia medievale e umanistica 19 (1976), 291-329.

JACOB, *Evoluzione* = ID., *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'VIII al XVI secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici*, in *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative* (Atti del primo e secondo incontro di studi bizantini), Reggio Calabria 1974, 47-69.

JACOB, *Fonds Barberini* = ID., *Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane*, Didaskalia 4 (1974), 131-222.

JACOB, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir* = ID., *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir et ses sources*, in AA.VV., *Atti del Congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (28 settembre-1° ottobre 1986), Rossano-Grottaferrata 1989, 75-118.

JACOB, *Prière skeuophylakion* = ID., *Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins*, BIHBR 37 (1966), 53-80.

JACOB, *Prière skeuophylakion. Addenda* = ID., *Une prière du skeuophylakion de la Liturgie de saint Jacques et ses parallèles byzantins. Addenda*, BIHBR 39 (1968), 327-331.

JACOB, *Tradition* = ID., *La tradition manuscrite de la Liturgie de saint Jean*

testimone della Liturgia bizantino-slava giunto fino a noi, continua a stimolare la ricerca degli studiosi delle più diverse discipline(²).

Chrysostome (VIII-XII siècle), in *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II (= Lex Orandi, 47), Paris 1970, 109-138.

JACOB, *Uspenski* = ID., *L'euchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningrad. gr. 226 (Xe siècle)*, Mus 78 (1965), 173-214.

JACOB, *Version géorgienne* = ID., *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome*, Mus 77 (1964), 65-119.

KOVALIV, *Molitovnik* = P. KOVALIV, *Molitovnik, Prayer Book. A Monument of the XIV Century*, New York 1960.

KRASNOSEL'CEV, *Svedenija* = N. F. KRASNOSEL'CEV, *Svedenija o nekotorych liturgičeskich rukopisjach Vatikanskoj Biblioteki*, Kazan 1885.

LEW = F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896.

LYSAGHT, *Selection* = *A Selection of Ancient Slav Literary Monuments incorporating Monumenta Minora Paleobulgaricae*, Wien 1982.

MANDALÀ, *La Protesi* = M. MANDALÀ *La Protesi della Liturgia nel rito bizantino-greco*, Grottaferrata 1935.

MERCIER, *Liturgie de S. Jacques* = B. CH. MERCIER, *La Liturgie de S. Jacques. Edition critique du texte grecque avec traduction latine* (= PO 26,2), Paris 1946.

MORAITES, *Morphe* = D. N. MORAITES, *Ἡ ἀρχαιοτέρα μορφὴ τῶν Λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου*, Ἐπιστημονὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 2 (1957), 1-38.

MURETOV, *K materialam* = S. MURETOV, *K materialam dlja istorii činoposledovanija liturgii*, Sergeev Posad 1895.

NAHTIGAL = R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum. Starocerkvenoslovenki Glagolski Spomenik*, I (Fotografski posnetek), II (Texst s komentarjem), Ljubljana 1941-1942.

OMONT, *Inventaire* = H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs dê la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements*, 4 voll., Paris 1886-1898.

ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija* = M. I. ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija Velikago*, San Pietroburgo 1909.

PARENTI, *Anafora* = S. PARENTI, *Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII-XI secolo)*, EL 110 (1991), in corso di pubblicazione.

PARENTI, *Due Preghiere* = ID., *Due Preghiere dei «Fogli slavi» del Sinai*, L'Altra Europa 1 (217), 1988, 47-56.

PARENTI, *Presentazione* = ID., *Tradizione liturgica dell'Italia meridionale bizantina. La Presentazione dei doni tra l'VIII e l'XI secolo*, L'Altra Europa 5 (227), 1989, 41-55.

(²) V. I. MOŽAEVA, *Bibliografija po Kirillo-Mefodievskoi problematike 1945-1974*, Mosca 1980, 136-137; altre indicazioni bibliografiche in PARENTI, *Due preghiere*, 47, note 1 e 2.

Buona parte delle problematiche suscitate dall'ESS riguarda il rapporto che intercorre tra quest'ultimo e i suoi veri o presunti complementi, sempre dell'XI sec., che sono i tre «Folia Sinaitica» ed i «Nova Folia Sinaitica», scoperti e descritti di recente(³). Questo ritrovamento, davvero inaspettato, ha offerto la possibilità al prof. Ihor Ševčenko di evidenziare, pochi anni orsono, le notevoli affinità esistenti tra l'ornamentazione dell'ESS e di altri MSS glagolitici e diversi codici di accertata provenienza italo-greca(⁴). L'ipotesi, per alcuni versi davvero affascinante, valorizza in qualche modo una

---

PETROVSKI, *Rédaction slave* = A. PETROVSKI, *Histoire de la rédaction slave de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, in *XPYCOCTOMIKA*, 859-928.

PASSARELLI, *Euchologio cryptense* = G. PASSARELLI, *L'eucologio cryptense Γ.β. VII (sec. X)* (= Analekta Blatadôn, 36), Thessalonikê 1982.

ROCCHI, *Codices Cryptenses* = A. ROCCHI, *Codices Cryptenses seu Abbadiae Cryptae Ferratae in Tusculano...*, Tusculani 1883.

STRITTMATTER, *Barberinum* = A. STRITTMATTER, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar*, EL 47 (1933), 329-367.

STRITTMATTER, *Missa Graecorum* = ID., *«Missa Graecorum», «Missa Sancti Iohannis Crisostomi». The Oldest Latin version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom*, Traditio 1 (1943), 79-137.

SWAINSON, *Greek Liturgies* = C. A. SWAINSON, *Greek Liturgies Chiefly from Original Authorities*, Cambridge 1884.

TAFT, *Great Entrance* = R. F. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (= OCA 200), Roma 1978².

TARNARIDIS, *Slavonic manuscripts* = I. C. TARNARIDIS, *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*, Thessalonikê 1988.

TREMPELAS = P. N. TREMPELAS, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (= Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie, 15), Atene 1935.

VeChr = Vetera Christianorum.

XPYCOCTOMIKA = *XPYCOCTOMIKA*, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, Roma 1908.

(³) Ed. in fac-simile e/o descrizione in TARNANIDIS, *Slavonic Manuscripts*.

(⁴) I. ŠEVČENKO, *Report on the Glagolitic Fragments (of the* Euchologium Sinaiticum?) *Discovered on Sinai in 1975 and some Thoughts on the Models for the Make-up of the Earliest Glagolitic Manuscripts*, Harvard Ukrainian Studies 6 (1982), 119-151.

pista di ricerca avanzata da A. Guillou già nel 1976(5), e riproposta dallo stesso autore in pubblicazioni successive, dove si afferma che tanto l'ESS che il *Psalterium Sinaiticum* (Sinai *glagol.* 38) sono «stati scritti in Italia meridionale»(6).

Guillou lamenta, a ragione, «la mancanza di uno studio specifico sulle preghiere dell'eucologio del Sinai»(7) nella speranza che questo possa produrre prove in favore dell'origine italiana del codice(8). Occorre dunque offrire argomenti di natura strettamente liturgica a quanto Ševčenko ha ipotizzato dal punto di vista della critica codicologica.

Sempre da Guillou apprendiamo che una simile indagine è già stata effettuata e se ne attende ormai da tempo la pubblicazione dei risultati(9). Per non invadere dunque campi di ricerca già aggiudicati, tenteremo una simile operazione sui frammenti dell'Eucaristia bizantina dei FSS.

La pressante preoccupazione di molti studiosi di verificare, come abbiamo già accennato, se i FSS siano da considerarsi o meno parte dell'ESS e le problematiche inerenti alla loro provenienza, ha inibito per molti anni un'indagine seria sul contenuto liturgico di entrambi. Questa vistosa lacuna è stata parzialmente colmata solo di recente, grazie ad un pregevole studio di M. Arranz dedicato alla serie di preghiere per i malati riportate nell'ESS(10) e, per alcuni versi, dall'edi-

(5) A. Guillou-K. Tcheremissinov, *Note sur la culture arabe et la culture slave dans le katépanat d'Italie (Xe-XIe S.)*, Mélanges de l'Ecole française de Rome 88 (1976), 677-692.

(6) A. Guillou, *L'Italia bizantina dalla caduta di Ravenna all'arrivo dei Normanni*, in Aa.Vv., *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II* (= Storia d'Italia, diretta da G. Galasso, III), Torino, 1983, 74 (v. la recensione di C. Capizzi in OCP 51, 1985, 195-198); Id., *La culture slave dans le katépanat d'Italie*, Slaviankie Kul'tyri Balkani 1 (1978), 267-279.

(7) Guillou, *Italia bizantina*, 72.

(8) Guillou-Tcheremissinov, *Note sur la culture*, 690.

(9) «A. Jacob qui à étudié le manuscrit nous dit pouvoir aller dans ce sens dans un volume actualment sous-presse: certaines prières ne peuvent avoir été composées sans l'aide de manuscrits italo-grecs!» (Guillou-Tcheremissinov, *Note sur la culture*, 690, nota 6). Il riferimento è del 1976, ma il «volume sous presse» non è ancora uscito.

(10) M. Arranz, *Christologie et ecclesiologie des prières pour les malades de l'Euchologe slave du Sinaï*, in *L'Eglise dans la Liturgie* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 18), Roma 1980, 19-66. Dello stesso autore: *La Liturgie des Presanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 47 (1981),

zione dello stesso *Euchologium* e dei FSS curata da J. Frček. In questo lavoro, che senza dubbio si distingue per zelo critico, Frček, oltre a corredare la sua edizione con una traduzione in lingua francese (in verità non sempre corretta), ha cercato di rintracciare le «fonti» greche di ogni preghiera, utilizzando però nella maggior parte dei casi MSS posteriori ai testi slavi che intendeva comparare([11]).

A nostro avviso la via da tentare è un'altra, perché la sola identificazione del modello greco di ogni preghiera slava, può contribuire, nella migliore delle ipotesi, soltanto ad avere la certezza che le preghiere identificate non siano delle libere composizioni indigene.

Ma la storia della Liturgia non può essere concepita come semplice ricomposizione di un *puzzle*, quindi il prototipo greco di ogni preghiera, dopo essere stato identificato, va studiato alla luce della sua peculiare redazione e del posto che questa occupa nella tradizione manoscritta greca, al fine di appurare in quale ambito del mondo bizantino sia stata utilizzata. L'indagine dunque, più che di natura analitica, deve essere di natura genetica.

1 - Contenuto dei FSS

I tre FSS furono scoperti nel 1850 da N. Krylov, diacono della chiesa dell'Arcangelo Michele a S. Pietroburgo (f. I)([12]) e dal vescovo

---

384-385 (= rito della «adozione fraterna» nell'ESS); *Les prières de la Gonyklisia ou de la Genuflexion dans l'ancien Euchologe byzantin*, OCP 48 (1982), 118-122 (= «Gonyklisia» di Pentecoste nell'ESS); *La Liturgie de l'Euchologe slave*, 15-74 (cfr. ibid., 15, nota 1).

([11]) Lista dei MSS in Frček, I, 632-635; II, 612-613.

([12]) Descr. I. J. Bubnov, O. P. Lichačova, V. F. Pokrovskaja, *Pergamennye rukopisi Biblioteki Akademii Nauk SSSR, Opisanie russkich i slavjanskich rukopisej XI-XIII vekov*, Leningrad 1976, 9; Parenti, *Due preghiere*, in cui abbiamo cercato di dimostrare, contrariamente a quanto aveva sostenuto Frček (I, 613, II, 602), che la preghiera del f. Ia non era destinata all'ingresso nel presbiterio, ma in chiesa. Apprendiamo soltanto ora da M. Pantelič (*O Kijevskim i Sinajskim listicima*, Slovo 35, [1985] 5-56) che le fonti delle due preghiere sono state identificate rispettivamente in una apologia occidentale del IX-X sec. e in una composizione eucologica franco-germanica del X sec. destinata alla venerazione della croce al Venerdì Santo. Per quanto riguarda la tradizione della croce posta nel centro della chiesa (Parenti, *Due preghie-*

Porphirij Uspenskij (ff. II-III). Il primo dei tre FSS, dopo essere passato in proprietà a M. N. Michajlovskij segretario dell'Accademia delle Scienze di Leningrado, si trova ora in quella biblioteca sotto la collocazione *24.4.8.*, mentre i rimanenti due sono conservati nella Biblioteca Pubblica di Stato (Gosudarstvennaja ordena Trudovogo Krasnogo Znameni Publičnaja Saltykova-Ščedrina) della stessa città, segnati come *glagol. 2*(13).

Il contenuto dei FSS è completamente liturgico, e comprende:

f. Ia Preghiera di ingresso in chiesa.
f. Ib Preghiera per venerare la croce.
f. IIa Preghiera di svestizione.
f. IIb Preghiera «di San Basilio»
per la presentazione de(l)(i) pane(i).
f. IIIa Epiclesi
f. IIIb ed intercessioni anaforiche
della Liturgia di Giovanni Crisostomo.

I FSS non si susseguono, ma il II ed il III, oggetto della presente indagine, fanno parte di uno stesso quaderno che in origine poteva contenere 8 o 10 ff.(14).

Il f. IIa riporta una preghiera di svestizione del celebrante in cui si chiede a Dio di gradire la nostra 'služba', espressione che Frček rende in francese con 'sacrifice'(15). Nel vocabolario liturgico bizantino-slavo anteriore alla riforma promossa dal patriarca Nikon (a. 1665), il termine *služba* impiegato dal redattore della nostra preghiera indicava sempre la celebrazione dell'Eucaristia, essendo traduzione dell'equivalente greco λειτουργία(16), ed ancora oggi, tanto per

---

re, 55-56), vedi la testimonianza del *Messina gr. 172* (a. 1148/9) proveniente dall'archimandritato del SS. Salvatore di Messina (Ed. M. Wawryk, *Initiatio monastica in Liturgia byzantina* [= OCA 180], Roma 1968, 48*).

(13) Descr. E. J. Granstrem, *Opisanie russkich i slavjanskich pergamennych rukopisej*, Leningrad 1953, 78-79. Edd. Frček, II, 602-611; Nahtigal, II, 339-345. Fac-simile in Lysaght, *Selection*, 44-45. Edd. anteriori elencate in Tarnanidis, *Slavonic Manuscripts.*

(14) Frček, I, 613.

(15) Frček, II, 604.

(16) Nelle vitae di Cirillo e Metodio (Ed. F. Grivec-T. Tomsič, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes*, Radovi Staroslovenskog Instituta 4 (1960), 131, 202), ricorre l'espressione «tainei služ'be» che potrebbe corrispondere al greco μυστικὴ λειτουργία (= messa?), questo termine però risulta

citare un esempio, il libro che riporta i testi dei formulari eucaristici, nella Chiesa Russa prende il nome di *Služebnik.*

Alla luce di questa osservazione quindi, la preghiera di svestizione un tempo non poteva che essere preceduta dalle preghiere proprie di una delle due *Liturgie* (= messe) in uso nella Chiesa bizantina: o quella di Crisostomo, o quella di Basilio. La tradizione manoscritta sembra confermare questa ipotesi, dato che la preghiera di svestizione dei FSS si trova con analoga funzione nei MSS *Sofia sl. 518* (XII sec.)([17]), *Sofia sl. 524* (XIII sec.)([18]), nello *Služebnik di Vladimir* (XIV sec.)([19]) e nel *Sofia sl. 530* (XV sec.)([20]).

Vista l'attribuzione della preghiera del f. IIb a San Basilio, la deduzione apparentemente più logica, e che trova un'esatta corrispondenza nella disposizione dei formulari eucaristici nei libri attualmente in uso([21]), sarebbe quella di riconoscere nella preghiera di svestizione l'ultimo elemento eucologico della Liturgia di Giovanni Crisostomo, e nella preghiera seguente per la presentazione del pane per l'eucaristia, il primo elemento appunto del formulario attribuito a Basilio di Cesarèa. La supposizione però, anche se plausibile, risulta infondata, perché nel F. IIIa-b che, come già detto, faceva parte dello stesso quaderno, seguono frammenti dell'anafora di Giovanni Crisostomo.

La nostra indagine comparativa dovrà allora partire da quel gruppo di eucologi greci in cui la Liturgia di Crisostomo risulta preceduta da quella di Basilio.

---

assente, almeno come intestazione del formulario eucaristico, dalla tradizione MSS greca. *Služba* puó tradurre anche il greco λατρεία, sinonimo di λειτουργία (cfr. F. MIKLOSICH, *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum*, Wien 1865, 959, s.v.). Lo stesso termine designa la celebrazione eucaristica nelle Costituzioni Apostoliche (lib. VIII, XV; 11): «ταῦτα περὶ τῆς μυστικῆς λατρείας διατασσόμεθα ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις...» (M. METZGER [ed.], *Les Constitutions Apostoliques*, III: *Livres VII et VIII* [= SC 336], Paris 1987, 216.

([17]) ORLOV, *Liturgija sv. Vasilia*, 405.

([18]) PETROVSKI, *Rédaction slave*, 878.

([19]) f. 34v (Liturgia di Crisostomo) ed. in fac-simile di P. KOVALIV, *Molitovnik.*

([20]) PETROVSKI, *Rédaction slave*, 914 (con varianti). v. anche le osservazioni di PANTELIČ (*O Kijevskim*, 24).

([21]) P. es. Εὐχολόγιον τὸ μέγα σὺν Θεῷ ἁγίῳ, Roma 1873, 43-104.

2 – Precedenza negli eucologi del formulario di Basilio su quello di Giovanni Crisostomo

La precedenza, sopratutto nei più antichi eucologi del formulario eucaristico di Basilio rispetto a quello di Crisostomo è stata notata per primo all'inizio di questo secolo da Placide de Meester (= PD)(22) che ne ha pubblicata una prima lista, integrata successivamente da J. H. Hanssens (= H)(23), Anselm Strittmatter (= S)(24) ed André Jacob (= J)(25), lista destinata ad essere ulteriormente ampliata non appena J. Fedwich avrà pubblicato i risultati delle sue ricerche(26).

Per utilità del lettore riproduciamo la liste dei MSS, inserendovi i FSS ed un MSS greco, la cui testimonianza in questo senso era rimasta fino ad ora ignorata(27).

1.	*Barberini gr. 336* (VIII sec.)	PD
2.	*Grottaferrata Gb IV* (X sec.)	H
3.	*Leningrad gr. 226* (X sec.)	PD
4.	*Sevastianov gr. 474* (= Moskva gr. 27) (X sec.)	PD
5.	*Sinai gr. 958* (XI sec.)	PD
6.	*Sinai gr. 959* (XI sec.)	PD
7.	*Leningrad glagol. 2* (XI sec.)	
8.	*Sinai georg. 89* (XI sec.)	J
9.	*Sinai gr. 961* (XI-XII sec.)	S
10.	*Sinai gr. 962* (XI-XII sec.)	PD
11.	*Vaticano gr. 1970* (XII sec.)	S

(22) P. De Meester, *(Les origines et les dèveloppements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome*, in XPYCOCTOMIKA, 275-276.

(23) I. M. Hanseens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, III, Roma 1932, 574.

(24) Strittmatter, *Missa Graecorum*, 81-82, nota 5.

(25) Jacob, *Version géorgienne*, 73-74.

(26) P. J. Fedwick, *The Translation of the Works of Basil before 1400*, in P. J. Fedwick (ed.), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, II, Toronto 1981, 464, nota 123, dove afferma: «To the twenty-five MSS of Jacob I am adding over fifty more in my forthcoming 'Survey'» (cfr. *ibid.*, 440, nota 3).

(27) La presente lista, già pubblicata da Jacob, (cfr. nota 25), è stata riordinata cronologicamente in base alla datazione dei MSS della Divina Liturgia riportata in Taft, *Great Entrance*, 439-444.

12. *Paris gr. 347* (XII sec.) J
13. *Paris nouv. acquis. lat. 1791* (XII sec.) S
14. *Ottoboni gr. 434* (XII sec.)([28]) S
15. *Sinai gr. 1036* (XII-XIII sec.) S
16. *Versione araba* (a. 1260)([29]) J
17. *Berlin gr. 347* (XIII sec.)([30]) J
18. *Atene Ethn. Bibl. 662* (XIII sec.)([31])
19. *Grottaferrata Gb XII* (XIV sec.) H
20. *Paris gr. 324* (XIV sec.) J
21. *Moskva S. Sinodo gr. 261* (XIV sec.) H
22. *Patmos 721* (XIV sec.) J
23. *Athos Panteleimon 17* (a. 1409) S
24. *Athos Lavra 1187* (a. 1421) S
25. *Atene Ethn. Bibl. 661* (XV sec.) J
26. *Atene Ethn. Bibl. 685* (XV sec.) J
27. *Sinai gr. 972* (XV sec.) S
28. *Paris gr. 2509* (XV sec.)([32]) J
29. *Athos Lavra Λ 154* (XVI sec.) S
30. *Roma Corsini gr. 7* (XVI sec.)([33]) J

I 30 MSS della lista provengono da aree geografiche diverse e coprono un arco di tempo compreso in qualcosa come otto secoli;

([28]) L'eucologio è stato datato da parte degli estensori del catalogo (Feron-Battaglini, 240) al XIII sec., ma le tavole pasquali, riportate nei ff. 99r-100v, vanno dal 1174/5 al 1197/8 (v. a riguardo Jacob, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir*, 89, nota 67).

([29]) Jacob, *Tradition*, 112, nota 4.

([30]) Il MS è andato disperso. Jacob (*Version géorgienne*, 72, nota 31), ipotizza una struttura del formulario di Crisostomo simile a quella dei nn. 5, 6, 9, 10 e 15, tutti provenienti, come il *Berlino gr. 347*, dal Monte Sinai. A riguardo v. C. De Boor, *Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin: XI Verzeichnis der griechischen Handsschriften*, II, Berlin 1897, 193-194; A. Jacob, *La traduction de la Liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante*, BHIBR 38 (1967), 52, nota 1.

([31]) Descr. Arranz, *Sacrements*, 316-321. Per la datazione seguiamo il parere dell'eminente paleografo B. L. Fonkič della Biblioteca Statale Lenin di Mosca, consultato in merito dal prof. Arranz nel dicembre 1989, che gentilmente ce ne ha data comunicazione.

([32]) Cfr. nota 29.

([33]) A. Jacob, *Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon*, BIHBR 38 (1967), 132.

occorrerà allora stabilire dei criteri di classificazione il più possibile uniformi per non smarrirci in un dedalo di suddivisioni. Allo scopo ci serviremo delle fondamentali ricerche di A. Jacob, integrate dai risultati emersi da una nostra indagine sulla redazione del testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo(34).

1) Testimoni del *proto-formulario costantinopolitano*, conservato in prevalenza attraverso copie di provenienza palestinese, o comunque periferica, in cui la Liturgia di Crisostomo, subordinata a quella di Basilio, inizia dalla preghiera presidenziale per i catecumeni(35). Appartengono a questo gruppo i documenti n° 4, 5, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 17, 20, e 26.
2) Testimoni del *proto-formulario ad integrazione orientale* o *italiano*, caratteristico dell'Italia meridionale, dove il proto-formulario costantinopolitano viene completato in rapporto a quello di Basilio mediante l'integrazione di preghiere non bizantine (della *prothesis* o presentazione dei doni, dell'ingresso e dell'Inno *Trisàghion*)(36). Fanno a capo a questo tipo di documenti n° 1, 2, 3 e, come cercheremo di dimostrare, i FSS (n° 7). Ambedue i gruppi riportano nell'anafora, ma a livelli diversi, le lezioni della redazione vetero-costantinopolitana.

Per quanto riguarda i restanti documenti, che pur riservano la precedenza redazionale alla Liturgia di Basilio, presentano una Liturgia di Crisostomo già completata con preghiere provenienti dalla Liturgia di Basilio (nn° 8, 12, 16, 18, 19, 21, 22, 24, e 25?), riproducono cioè il *formulario ad integrazione basiliana* elaborato nella Capitale dell'impero nel corso dell'XI sec.(37). Molti degli eucologi della lista conservano quindi una disposizione arcaizzante dei formulari eucaristici che non corrispondeva più alla prassi celebrativa del tempo in cui furono copiati. Infine nei nn° 27-30 la precedenza della Liturgia di Basilio è da considerare come un fatto puramente accidentale(38).

(34) JACOB, *Tradition*, 114-128, 137; PARENTI, *Presentazione*, 45-47; ID., *Anafora*.

(35) JACOB, *Tradition*, 126-128; PARENTI, *Presentazione*, 48; *Anafora*, par. 4.

(36) JACOB, *Tradition*, 114 e ss; *Evoluzione*, 47-59; PARENTI, *Presentazione*, 48; *Anafora*, parr. 1 e 4.

(37) JACOB, *Tradition*, 129; PARENTI, *Anafora*, par. 4.

(38) *Sinai gr. 972*: Liturgia dei Presantificati, di Basilio e di Crisostomo

3 – La preghiera per la presentazione del pane

Nel testo eucologico di cui ci stiamo per occupare, riportato nel f. IIb, è preceduto da un grande rettangolo ornamentale ad intreccio in origine vuoto, e che in epoca posteriore alla stesura del testo è stato parzialmente riempito con una serie di nomi(39), un particolare questo non privo di significato, su cui torneremo in seguito.

Passiamo ora al testo della preghiera con le rubriche che la precedono, trascrivendo dall'edizione di Nahtigal(40):

Петръ · Павелъ · Дм итръ · Дмитръ · Петръ Маръта · Мариѣ: И ванъ. Семеон: Куѕъм: Павелъ: Ђеоръђи: Масталъ: Яна: Пет руниѣ: Софиѣ. Ро МЯЛДЪ:

1 Мⷣ҃О СТⷢ҃Я ВАⷣ҃СИ ПⷣР҃ѢЛОЖЕⷻ҃НЬ
ХЛⷠ҃Ѣ Нⷫ҃О Вⷮ҃Ъ И̂НѪ ·/.
Гι Бж҃е нашъ · прѣдъложеи сѧ самъ ·
агнець непорочень · за животъ
5 всего мира · призьри на ны · ι на
(х)лѣбъ сь · ι на чашѭ сиѭ · ι съ
(т)вори ѭ прѣчⷭ҇тое тѣло твое · Х҃а

(Dmitr, II, 476). *Paris gr. 2509* non è un MS liturgico omogeneo, né un eucologio in senso classico, bensì una miscellanea di testi liturgici di epoca e provenienza diversa (Omont, *Inventaire*, II, 274). *Athos Lavra A 154*: Liturgie di Basilio, dei Doni Presantificati e di Crisostomo (Dmitr, II, 916). Per il *Roma Corsini gr. 7* cfr. nota 29.

(39) Riprodotto in Lysaght, *Selection*, 50.

(40) Nahtigal, II, 342-343.

La preghiera, come del resto conferma il lemma rubricale, è destinata ad accompagnare il primo atto della Liturgia eucaristica bizantina, consistente nella selezione-presentazione del pane destinato alla celebrazione. Per indicare questo rito, il redattore dei FSS impiega il termine *predloženiju*, traduzione esatta dal greco πρόθεσις([41]). Se volessimo tentare una retroversione in greco della rubrica dei FSS, escludendo, per ora, la problematica attribuzione a Basilio di Cesarea, il risultato potrebbe essere: Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν ἄρτων. Una rubrica identica si trova nella Liturgia di Basilio dell'eucologio *Barberini gr. 393*([42]), copiato nel XII sec. in Calabria meridionale o in Sicilia, nella zona attorno allo Stretto di Messina([43]). In verità i FSS riportano soltanto il termine abbreviato *(ch)lěb*, che Frček completa al singolare — *(ch)lěb⟨a⟩* — ma ci sembra che nulla vieti una risoluzione al plurale([44]).

([41]) Oggi il rito viene spesso denominato, soprattutto nelle Chiese slave, 'Proskomidija' (dal greco προσκομιδή). Si tratta di una scelta terminologica infelice che può generare confusione (cfr. più avanti, nota 109).

Secondo il vocabolario classico della Liturgia bizantina τῆς προσκομιδῆς è la preghiera recitata dal celebrante dopo la deposizione dei doni sull'altare, immediatamente dopo il «Grande Ingresso» (v. TAFT, *Great Entrance*, 257-275). Sul rito ed il luogo della prothesis v. MANDALÀ, *La Protesi* (da integrare e correggere alla luce di TAFT, *Great Entrance*, 11-34, 257-275, 350-375); *Ordinatio de Oblatione a Patriarcha Constantinopolitano missa Domno Paulo electo Callipoleos*, in I. COZZA-LUZI, *Excerpta e Typico Casulano* (= Nova Patrum Bibliotheca, 10, 2), Roma 1905, 167-171; V. LAURENT, *Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Elie*, REByz 16 (1958), 116-142; O. BĂRLEA, *La Proscomidie. L'Offrande dans le rite byzantin. Son ècho sur la communion*, Societas Academica Dacoromana, Acta Philosophica et Theologica, II Roma 1964, 11-66; G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinische Osten: Eine Untersuchung zu architektur und liturgiegeschichtlichen Problemen* (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 16), Wiesbaden 1983, 79-126; P. HOFFMANN, *Une lettre de Drosos d'Aradeo sur la fraction du pain (Athous Iviron 190, A.D. 1297/1298)* RSBN 22-23 (1985-1986), 246-276. La progressiva evoluzione del rito della prothesis è documentata anche dalle varie διατάξεις medioevali (lista in TAFT, *Great Entrance*, xxxv-xxxviii). Sul ruolo del Monte Athos nella disciplina dei riti della prothesis, v. R. F. TAFT, *Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite*, DOP 42 (1988), spec. 192-194.

([42]) F. 13v (cfr. MANDALÀ, *La Protesi*, 114).

([43]) JACOB, *Fonds Barberini grec*, 174-177, v. anche CANART-PERI, *Sussidi bibliografici*, 148; BUONOCORE, *Bibliografia*, I, 170.

([44]) FRČEK, II, 606. In molti MSS greci il lemma rubricale parla di pani, mentre da parte sua, la preghiera basiliana chiede di benedire τὴν πρόθεσιν

4 - Testimonianze della preghiera nella tradizione MSS greca

Dopo aver individuato, grazie a studi precedenti, gli eucologi greci in cui, come nei FSS, la Liturgia di Basilio precede quella di Crisostomo, bisognerà ora identificare tra questi i MSS che riportano come preghiera della prothesis la stessa formula dei FSS.

Il primo di essi è il venerabile *Barberini gr. 336* (VIII sec.), il più antico eucologio bizantino giunto fino ai nostri giorni(45). Nel *Barberini* la preghiera inaugura il formulario di Crisostomo(46) che risulta a sua volta preceduto da quello di Basilio.

Il testo è stato edito più volte(47), ma non presentando in tali edizioni tutte le garanzie di affidabilità richieste, abbiamo pensato di offrirne una nuova edizione in ortografia corretta, modernizzandone la punteggiatura.

1. *Barberini gr. 336* (VIII sec.), f. 23r

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν,
ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον
ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς,
ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς
καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον,

ταύτην senza specificare altro (cfr. ΙΕΡΑΤΙΚΟΝ, Roma 1950, 103). Per la preghiera 'basiliana' dei FSS v. più avanti la rubrica del *Grottaferrata Gb IV*.

(45) Descritto (soltanto gli incipit delle preghiere e di non tutte le rubriche, con rimandi alla compilazione di Jacques Goar e ad altre edizioni) da Strittmatter, *Barberinum.* v. Canart-Peri, *Sussidi bibliografici*, 142-144; Jacob, *Fonds Barberini grec*, 154-157; Arranz, *Sacrements*, 295-300; Buonocore, *Bibliografia*, I, 101-102.

(46) La Liturgia di Crisostomo del *Barberini* risulta però sprovvista di un titolo generale, v. Parenti, *Presentazione*, 47-50.

(47) Goar, 83; C. Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit*, II, 538 Leipzig 1853, 540; Id., *Analecta Ante-Nicaena*, III, London 1854, 201; Swainson, *Greek Liturgies*, 88; LEW, 309; A. Baumstark, *Die Konstantopolitanische Messliturgie vor der 9. Jahrunderts*, Bonn 1909, 3; Orlov, *Liturgija sv. Vasilia*, 389 (apparatus); Trempelas, 20; Moraites, *Morphe*, 28; O. H. E. Khs. Burmester, *An Offertory-Consecratory Prayer in the Greek and coptic Liturgy of Saint Mark*, BSAC 17 (1963-1964) 27 (ripresa, come Frček, II, 607, da Lew, 309).

καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο,
καὶ ποίησον αὐτὸ
ἄχραντόν σου σῶμα
καὶ τίμιόν σου αἷμα
εἰς μετάληφιν ψυχῶν καὶ σωμάτων.
Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται
τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπές.

L'origine italo-greca del *Barberini*, grazie alle ripetute e serie indagini di A. Jacob, è ormai incontestabile([48]).

Rispetto a questo venerabile eucologio i FSS presentano due varianti degne di nota. La prima consiste nella lezione «vsego mira» (l. 5) a posto del semplice τοῦ κόσμου del *Barberini*, che presupporrebbe dunque un testo greco del tipo ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου ζωῆς. L'altra è data dallo strano genitivo *Ch⟨rbst⟩a*, che in una preghiera già rivolta a Cristo provoca un vero e proprio corto-circuito eucologico, reso ancora più problematico dalla brusca interruzione del testo dovuta alla fine del foglio. Premesso che nessun testimone greco della preghiera a noi conosciuto e posteriore al *Barberini* presenta questa variante riportata dai FSS, seguendo l'opinione di Frček, pensiamo che si tratti semplicemente di una confusione del copista, e che il termine *Ch⟨rъst⟩a* «doit être altéré de *i čьst*»([49]) *nuju krov*. . .([50]), mentre Miguel Arranz propone a riguardo una soluzione altrettanto valida, presupponendo un vocativo([51]).

2. *Grottaferrata Gb IV* (X sec.), f. 17r.

L'eucologio, di chiara impronta italo-greca([52]), fa parte di un lotto di MSS provenienti dal monastero di S. Elia di Carbone (Poten-

([48]) Jacob, *Tradition*, 115-116; *Evoluzione*, 50 e ss.

([49]) Frček, II, 606 (apparatus).

([50]) I. I. Sreznevskij (*Drevnie glagoličeskie pamjatniki*, Izvestija Imperatorskago Arkeologičeskago Obščestva V (1865), 8), affermava di aver rinvenuto alcuni *služebniki* che riportano la preghiera, ma senza fornire indicazioni precise (collocazione e secolo). Al momento possiamo segnalare soltanto il MS *Mosca S. Sinodo sl. 345* (XIV sec.) (cfr. Petrovski, *Rédaction slave*, 881, nota 2).

([51]) Arranz, *La Liturgie de l'Euchologe slave*, 70.

([52]) Descr. Rocchi, *Codices Cryptenses*, 251-253 (molto lacunosa) che lo data all'XI sec. Secondo F. Fabbrini (*Un nuovo documento relativo alla «manumissio in ecclesia»*, Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della

za)([53]). Il testo della preghiera è pressoché identico a quello riportato nell'eucologio *Barberini.* Ne daremo quindi il solo incipit preceduto dalla relativa rubrica:

Εὐχὴ λεγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποθεμένων τῶν ἄρτων τῆς προθέσεως ἐν τῷ δίσκῳ... ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχήν·
Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς [ἑ]αυτόν...([54])

3. *Leningrad gr. 226* (X sec.), f. 15r.

Spesso considerato, del tutto ingiustamente, come rappresentante degli usi liturgici del Monte Sinai, dove venne «acquistato», come i FSS II e III, dal vescovo Porphirij Uspenskij, l'eucologio è invece di provenienza italo-greca([55]).

Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Εὐχὴ τῆς προθέσεως τῶν δώρων ἀποτιθεμένου τοῦ ἱερέως τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἐν τῷ διακονικῷ... ὁ ἱερεύς·
Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτόν...([56])

Alla luce di queste tre testimonianze è possibile evidenziare fin da ora la forte affinità esistente tra il rito italo-bizantino dell'VIII-X sec. e i frammenti del formulario eucaristico dei FSS: 1) Tanto nel *Barberini gr. 336* che nel *Grottaferrata Gb IV*, che nel *Leningrad gr. 226* la Liturgia di Basilio precede quella di Crisostomo; 2) fatta eccezione per il *Grottaferrata Gb IV*, nei due eucologi restanti la preghiera epicletica della *prothesis* inaugura il formulario di Crisostomo([57]):

Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. VIII, 16, 1962, 211-212), la datazione deve essere arretrata di un secolo. v. anche DEVREESSE, *Manuscripts grecs*, 31; JACOB, *Tradition*, 121-123; *Evoluzione*, 59 e ss; G. CAVALLO, *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, Milano 1982, 526; PARENTI, *Presentazione*, 44.

([53]) M. PETTA, *Codici del monastero di S. Elia di Carbone conservati nella Biblioteca di Grottaferrata*, VeChr 9 (1972), 160, 168.

([54]) Ed. MANDALÀ, *La Protesi*, 105.

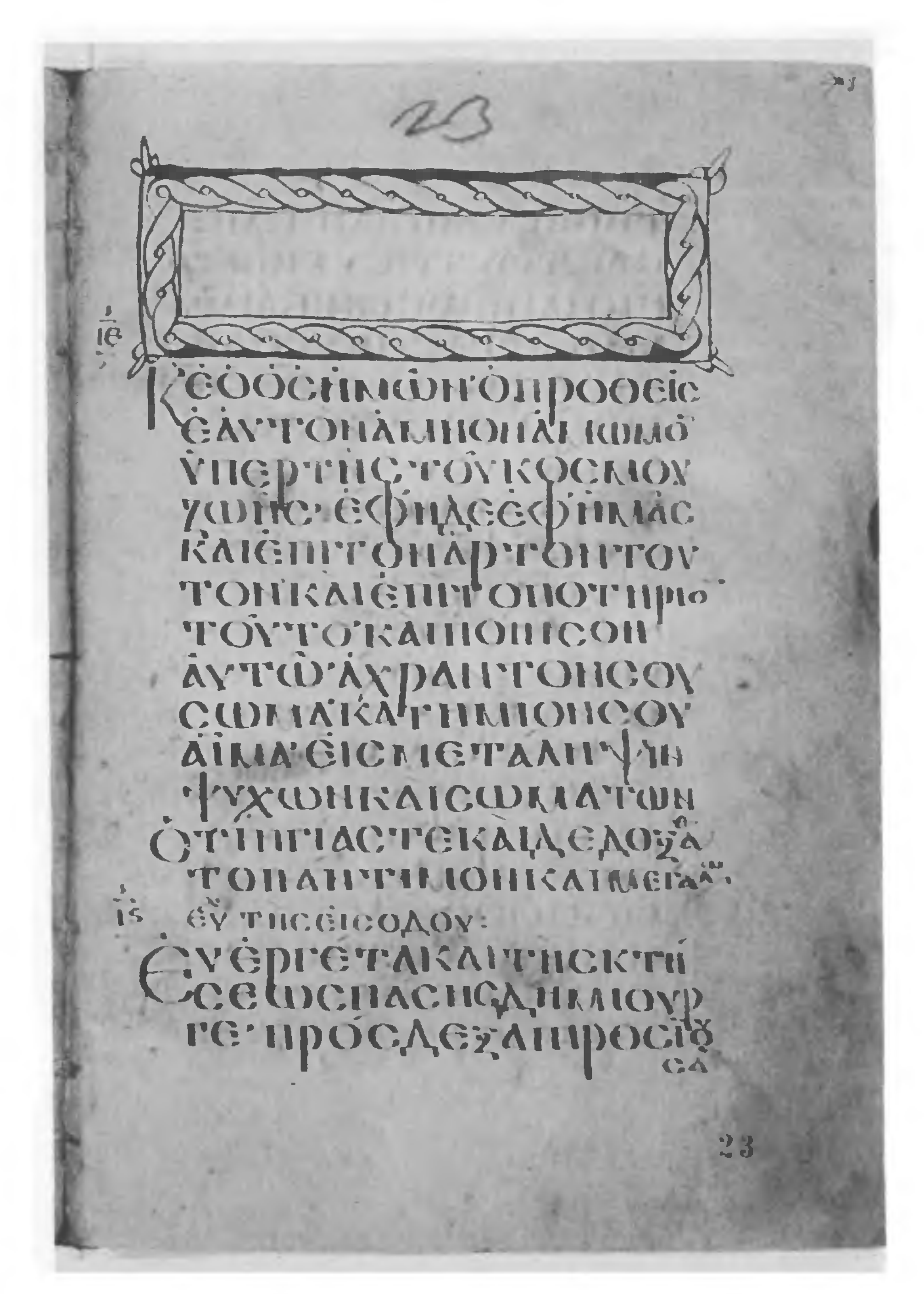
([55]) Descr. JACOB, *Uspenski*. v. anche ID., *Tradition*, 121-123; *Evoluzione*, 59 e ss; ARRANZ, *Sacrements*. 300-302; PARENTI, *Presentazione*, 44.

([56]) Rubrica completa in KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, 283, testo della preghiera in ORLOV, *Liturgija sv. Vasilia*, 384.

([57]) Infatti nel *Grottaferrata Gb IV* la preghiera epicletica della prothesis è preceduta da una preghiera per l'incenso, distinguendosi in questo caso da altri MSS italiani dove si riscontra l'ordine inverso, come nello stesso *Leningrad gr. 226*, f. 15v (ORLOV, *Liturgija sv. Vasilia*, 384; JACOB, *Uspenski*, 183,



I – Barberini gr. 336 (VIII sec.), f. 1r. Inizio della Liturgia di Basilio.



II – Barberini gr. 336 (VIII sec.) f. 23r. Inizio della Liturgia di Giovanni Crisostomo.



III – Leningrad glagol. 2 (XI sec.), f. IIb.

sono le stesse caratteristiche presentate dai FSS, f. IIb. È possibile dunque affermare che i FSS hanno subìto l'influsso di una fonte italo-greca appartenente al gruppo con formulario ad integrazione orientale.

La rivoluzione liturgica che nell'XI sec. ha portato, per una serie di motivi a noi sconosciuti, ad una maggiore fruizione del formulario di Crisostomo, facendolo passare al primo posto negli eucologi dopo essere stato 'completato' con delle preghiere del formulario di Basilio, non ha impedito in Italia meridionale l'impiego delle formule eucologiche proprie, tra cui la preghiera della *prothesis*. In molti casi esse svolgono una funzione diversa da quella originale e sono entrate in altri formulari, come quello quaresimale dei Doni Presantificati.

Diamo di seguito, ad ulteriore conferma della provenienza italiana della preghiera utilizzata nei FSS, la liste dei MSS a noi noti, quasi tutti italo-greci, in cui compare la preghiera. Di tali testimoni verrà riportato il testo completo, sempre in ortografia corretta e punteggiatura moderna, solo quando presenta varianti di un certo interesse rispetto a quello del *Barberini gr. 336.*

A – Liturgia di Giovanni Crisostomo

1. *Messina gr. 160* (XI sec.), f. 26v([58])

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον

n° 21 Messina gr. 160 (XI sec.), f. 25v; *Grottaferrata Gb II* (XII sec.), f. 2r-v (cfr. Muretov, *K Materialam*, 3); *Oxford Bodleian Library Auct. E.5.13* (XII sec., 1121/22-1132), f. 7r (v. Jacob, *Bodleianus*, 229, n° 1.2) e diversi altri ancora. Questo uso sarà poi codificato nella editio princeps italo-greca: *Sacrae Liturgiae seu Missae Sanctorum Ioannis Chrysostomi, Basili Magni et quae Praesantificatorum Donorum dicitur. Quibus utuntur toto anni tempore, etiam pro sanctis, Monachi Italograeci Ordinis Sancti Basilij, iuxta ritum Ordinarij typici Sacri Monasterij Cryptae Ferratae*, Romae MDCI, 3 (v. E. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, I, Paris 1894, 1-2). Per l'ambito orientale v. *Sinai georg. 89* (XI sec.) (Jacob, *Version géorgienne* 87-88), e per una visione generale, Parenti, *Presentazione*, 50-52.

([58]) Descr. A. Mancini, *Codices Graeci Monasterii Messanensis SS. Salvatoris* (Atti della R. Accademia Peloritana, XXII, 2), Messina 1907, 217-218, che lo data al XIV sec. In proposito v. Jacob, *Evoluzione*, 59-61; *Bodleianus*, 284; Parenti, *Presentazione*, 45.

τοῦτον, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὰ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα, εἰς μετάληφιν ψυχῶν καὶ σωμάτων.

Ὅτι ἡγίασται.

Εὐχὴ ἄλλη· Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον.

Ζήτει εἰς τὴν λειτουργίαν τοῦ ἁγίου Βασιλείου.(59)

2. *Grottaferrata Gb VIII* (XII sec.), f. 4v(60).

3. *Vaticano gr. 2005* (XII-XIII sec.), f. 5v

Εὐχὴ λεγομένη ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου·

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄνωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς τοὺς ἀναξίους δούλους σου, καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὰ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιον αἷμα, εἰς μετάληφιν καὶ ἁγιασμὸν ψυχῶν τε καὶ σωμάτων.

Ὅτι ἡγίασται(61).

4. *Grottaferrata Gb XIII* (XIII sec.), f. 6r.

La preghiera è stata aggiunta in margine ai riti della *prothesis*(62), per essere poi copiata di nuovo nel f. 157r, dopo la formula

(59) Un rimando opposto si trova nella Liturgia di Basilio al f. 46r: *Εὐχη ἄλλη·* Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνόν.

(60) Descr. ROCCHI, *Codices Cryptenses,* 259-261; DEVREESSE, *Manuscripts grecs* 43; MANDALÀ, *La Protesi,* 106, 114; S. LUCÀ, *Manoscritti 'Rossanesi' conservati a Grottaferrata. Mostra in occasione del Congresso Internazionale su S. Nilo di Rossano (Rossano 28 sett.-1 ott. 1986),* Grottaferrata 1986, 73-75 (fac-simile tav. XXX); ID., *Rossano, il Patir e lo Stile Rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale,* RSBN 22-23 (1985-1986), 156, nota 308, 157, nota 312.

(61) STRITTMATTER, *Missa Graecorum,* 83, nota 8. Come il *Grottaferrata Gb IV,* l'eucologio proviene dal monastero lucano di S. Elia di Carbone, dove è stato copiato mentre era igumeno lo ieromonaco Ilarione (a. 1197-1211). v. DEVREESSE, *Manuscripts grecs,* 10, nota 5, 40, nota 16; CANART-PERI, *Sussidi bibliografici,* 669 JACOB, *Evoluzione,* 26; *Deux formules,* 44; BUONOCORE, *Bibliografia,* II, 498-499.

(62) Descr. ROCCHI, *Codices Cryptenses,* 265-267. Probabilmente il MS è stato copiato nello scriptorium di Grottaferrata dal monaco Giovanni di Rossano v. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth centuries in the Libraries of Italy,* I, Text, Urbana, Chicago and London 1972, 4-11; M. G. MALATESTA-ZILZMBO, *Gli amanuensi di Grottaferrata,* BBGG n.s. 19 (1965), 151; JACOB, *Deux formules,* 59.

di vestizione italo-greca «Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τοῖς χερουβὶμ ἀθεώρητος...»(63).

5. *Vaticano fr. 2021* (XV-XVI sec.), f. 109r.

La formula epicletica del *Barberini*, con molte varianti, è destinata ad accompagnare la preparazione della seconda μέρις.

Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ⟨ὁ⟩ ἑκουσίως καταδεξάμενος καὶ προθείς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὸν ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιον αἷμα εἰς μετάληφιν καὶ ἁγιασμὸν φυχῶν καὶ σωμάτων.
Ὅτι ἡγίασται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ πανάγιον ὄνομά σου καὶ τοῦ ἀνάρχου σου Πατρός, καὶ τοῦ παναγίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιοῦ Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί(64).

6. *Modena gr. 16 (a.R.7.20)* (XVI sec.), f. 2r.

Raccolta miscellanea di varie liturgie orientali appartenuta ad Ambrogio Teseo degli Albonesi(65). La Liturgia di Crisostomo è ascrivibile alla mano di Giovanni Severo Lacedemone(66). La preghiera segue l'infusione del vino e dell'acqua nel calice e non ha più nessun rapporto con la presentazione del pane. Nel f. 3r si trova la formula corrispondente della Liturgia di Basilio. Il MS non è italo-greco e non risulta destinato all'uso liturgico(67).

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ *προσθεὶς* ἑαυτόν...

(63) Ed. Dmitr, II, 170-171; Trempelas, 228-229 (ambedue dal kontakion *Patmos 719* (XIII sec.), altre testimonianze in Parenti, *Due preghiere*, 54, nota 33, cui bisogna aggiungere quella dell'eucologio *Gerusalemme Sabas 362 (607)* (XIV sec.) (Dmitr, II, 319).

(64) Copiato in Italia Meridionale da Basilio Filocamo. Canart-Peri, *Sussidi bibliografici*, 671; Jacob, *Version géorgienne*, 75, nota 45; *Evoluzione*, 62; *Deux formules*, 59.

(65) G. Mercati, *Ambrogio Teseo primo traduttore e raccoglitore di liturgie orientali*, Rassegna Gregoriana 5 (1906), 551-557 = *Opere Minori*, II (= ST 77), Città del Vaticano 1937, 509-513. Sul personaggio v. la notizia di G. Levi Della Vida in *Dizion. Biogr. degli Italiani*, II, Roma 1960, 39-41.

(66) Jacob, *Edition Erasmienne*, 302 e ss; P. Canart, *Un copiste expansif: Jean Sévère de Lacédémone*, in *Studia Codicologica* (= Texte und Untersuchungen, 124), Berlin 1977, 117-139.

(67) Per la versione latina della preghiera nel *Modena gr. 16*, v. avanti.

7. *Strassburg gr. 1899* (a. 1523/4), f. 3r.

Anche questo MS, che non abbiamo potuto consultare, non è di provenienza italo-greca(68).

B - Liturgia dei Doni Presantificati

1. *Milano Ambrosiana gr. 276 (E 20 sup.)* (XIII sec.), f. 39r.

È l'unico eucologio otrantino a riportare la preghiera epicletica, adattandola però alla Liturgia dei Presantificati, e a mostrare, rispetto agli altri MSS liturgici della regione, una maggiore apertura verso preghiere(69) di origine orientale, più diffuse in area calabro-lucana(70).

Ἡ εὐχὴ τοῦ ποτηρίου·

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας, ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς, τοὺς ἀναξίους δούλους σου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὸ τίμιόν σου καὶ ἅγιον αἷμα, εἰς ἴασιν ψυχῶν καὶ σωμάτων.

Ὅτι σὺ εἶ ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν(71).

(68) Segnalato in Jacob, *Version Erasmienne*, 319. Descr. C. Welz, *Katalog der kaiserlichen Universitäts und Landesbibliothek in Strassburg. Descriptio codicum graecorum*, Strassburg 1913, 13-17, 3 (gr. 5). L'eucologio riporta, come il *Modena gr. 16*, la forma προσθείς.

(69) Il redattore ha inserito nel f. 44v anche la preghiera siro-palestinese «Δέσποτα ζωοποιέ,...» (cfr. Mercier, *Liturgie de S. Jacques*, 176, ll. 7-12), comune alla Liturgia di Crisostomo del *Grottaferrata Gb IV* (ed. Jacob, *Version géorgienne*, 77), ma nell'*Ambrosiana gr. 276* la preghiera non si trova, come afferma Jacob (*Tradition*, 125) nella Liturgia di Crisostomo, ma in quella dei Presantificati (v. anche Taft, *Great Entrance*, 141-142).

(70) Descr. A. Martini-D. Bassi, *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, I, Milano 1906, 305-306. Altre informazioni riguardo il MS, acquistato a Martignano (Lecce) nei 1606, in Devreesse, *Manuscripts grecs*, 59, nota 2; Jacob, *Prière skeuophylakion*, 68, 79; M. Petta, *Codici greci della Puglia trasferiti in biblioteche italiane ed estere*, BBGG n.s. 26 (1972), 97; Jacob, *Deux formules*, 39-40.

(71) Desideriamo ringraziare Mons. Enrico Galbiati, già Prefetto della Biblioteca Ambrosiana, per la cortesia con cui ci ha assistiti, e la nostra collaboratrice Elena Torti che, grazie alla sua disponibilità, ci ha reso possibile un accurato lavoro di descrizione degli ecologi ivi conservati nel giugno del 1987, ottenendoci di recente il microfilm dell'*Ambrosiana gr. 276.*

2. *München gr. 540* (a. 1416), f. 39r.

MS di provenienza incerta, e comunque non italo-greco, che non ci è stato possibile consultare([72]).

C – LITURGIA ITALO-GRECA DI SAN PIETRO

1. *Grottaferrata Gb VII* (X sec.), f. 131v.

Εὐχὴ λέγομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ ἀποτιθεμένους τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως·
Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ⟨ἀμνὸν⟩ ἄμωμον([73]).

2. *Vaticano gr. 1970* (XII sec.), f. 31r.

È il famoso *Codex Rossanensis*, «libro di erudizione»([74]) più che testo liturgico destinato all'impiego nel culto, proveniente dal monastero di S. Maria del Patirion di Rossano Calabro([75]).

Εἶτα ποιεῖ εὐχὴν τῆς προθέσεως·
Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς...([76]).

Della Liturgia di San Pietro del *Vaticano gr. 1970* esiste un certo numero di copie realizzate nell'ultimo quarto del XVI sec., come l'*Ottoboni gr. 189* (a. 1575)([77]), il *Vaticano (Archivio Segreto) Borghe-*

([72]) Segnalato in JACOB, *Edition Erasmienne,* 319, nota 4. Descr. I. HARDT, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum Bibliothecae regiae Bauaricae, V,* München 1812, 353-354.

([73]) Ed. CODRINGTON, *Liturgy of St. Peter,* 130; PASSARELLI, *Eucologio cryptense,* 167, n° 306. La caduta del foglio iniziale non permette di stabilire con sicurezza se la preghiera epicletica della *prothesis* si trovava anche nella Liturgia di Crisostomo (ff. 1r-13r).

([74]) S. LUCÀ, *Attività scrittoria e culturale a Rossano: S. Nilo a S. Bartolomeo di Simeri (sec. X-XII),* in *Atti del congresso internazionale su S. Nilo di Rossano* (28 settembre-1° ottobre) Rossano-Grottaferrata 1989, 61.

([75]) Analizzato in dettaglio in JACOB, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir,* 75-118, esauriente bibliografia, *ibid.,* 75, nota 1.

([76]) Ed. CODRINGTON, *Liturgy of St. Peter,* 137.

([77]) Ed. CODRINGTON, *Liturgy of St. Peter,* 137, sigla O. Nel f. 29v si legge: «Questa missa lo o copiata jo fra Jo(an)nes Baptista/Villano monaco de Sancta Maria del / Patir» die 12 8br(i)s 1575 FERON-BATTAGLINI, 107-108; CANART-PERI, *Sussidi bibliografici,* 200; BUONOCORE, *Bibliografia,* I, 389; LUCÀ, *Rossano,* 157, nota 312; JACOB, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir,* 79-81.

se Ser. I, 506 (a. 1581)([78]), a sua volta ricopiato nel *Paris gr. 834* (a. 1585)([79]) e il *Paris gr. 322* (ante 1589)([80]).

3. *Ottoboni gr. 384* (a. 1581), ff. 232r-v, 223r.

La Liturgia di San Pietro vi è stata copiata da Antonio Rocco di Carbone (Potenza), monaco del monastero dei SS. Adriano e Natalìa([81]). La preghiera viene utilizzata alla stregua di una «super oblata» romana, mentre la parte epicletica, forse per i problemi teologici che poteva sollevare, è stata sostituita dalla preghiera 'Veni, sanctificator, omnipotens aeterne Deus, ...' del vecchio offertorio romano, opportunamente tradotta in greco([82]):

ο ιερευς λεγει επι την θυσιαν και επι το ποτηριον. λεγει την ευχην·

Κυριε ο θεος ημων ο προθεις εαυτ(ων) αμνον αμωμον υπερ της του κοσμου ζωης και σωτηριας και αφεσεως των αμαρτιων ημων επιδε εφ ημας και ελθε παντοδυναμε αιωνιε θεε ευλογησον + την θυσιαν ταυτην τω αγιω ονοματος (sic!) σου παρασκευασθησαν οτι

([78]) Ed. Codrington, *Liturgy of St. Peter*, 137, sigla Bgh, copiato dal monaco Bonifacio da Arena di Santa Maria del Patirion. v. Jacob, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir*, 81-85.

([79]) Omont, *Inventaire*, I, 156-157; Jacob, *L'Euchologe de Sancte-Marie du Patir*, 83-85.

([80]) Ed. Codrington, *Liturgy of St. Peter*, 137, sigla P 322. Omont, *Inventaire*, I, 33. È il MS dell'*editio princeps* curata da Guglielmo Lindanus vescovo di Gand: *Missa Apostolica siue Ἡ θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου. Diuinum Sacrificium sancti apostoli Petri. Cum Wilhelmi Lindani, Episcopi Gandauensis, Apologia pro eadem D. Petri Apostoli Liturgia. Item vetustissimus in S. Apostolicae Missae Latinae Canonem Commentarius, ex admirandis antiquissimorum PP. nostrorum orthodoxorum antiquitatibus concinnatus.* Ad illustrissimum S. R. E. Cardinalem Antonium Carrafam. Antwerpiae, Ex Officina Christophori Plantini, Architypographi Regij M.D.LXXXIX. (cfr. Codrington, *Liturgy of St. Peter*, 12-13; Jacob, *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir*, 83). Testo della *prothesis* pubblicato in Lew, 341-342.

([81]) Su Antonio Rocco v. M. Vogel-Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance* (= Beihefte zum Zentralbatt für Bibliothekswesen, 33), Leipzing 1909, 39; Jacob, *Prière skeuophylakion. Addenda*, 331; *L'euchologe de Sancte-Marie du Patir*, 83-84.

([82]) J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. The Mass of the Roman Rite. Its Origins and development*, II, New York 1955, 68-70.

ηγηασθαι και δεδοξασθαι το παντιμον και μεγαλοπρεπες ονομα σου πατρος και του υιου και του αγιου πνευματος(83).

Pur limitando, volutamente, la nostra rassegna alle sole testimonianze in lingua greca della preghiera epicletica della *prothesis*, facciamo notare che quello dei FSS non è il solo esempio conosciuto di una traduzione della preghiera in oggetto. Prescindendo in questa sede dalla traduzione latina che ne offre Erasmo da Rotterdam nella sua versione della Liturgia di Crisostomo e delle intricate vicende inerenti alle sue varie fonti(84), ne segnaliamo una *versione araba* del 1260(85). In questo documento proveniente dal patriarcato di Antiochia, e che rivela forti influenze siro-palestinesi(86), la preghiera viene usata come formula per l'incensazione dei doni(!) alla *prothesis*(87).

5 – Assenza del titolo nel formulario eucaristico dei FSS

Un ulteriore elemento di comparazione tra i frammenti eucaristici dei FSS e gli eucologi che riportano il proto-formulario italiano ad integrazione orientale e, in particolare con il più antico di essi, il *Barberini gr. 336*, può essere ricavato dalla presenza in ambedue i documenti di un rettangolo ornamentale vuoto(88), destinato a separare la Liturgia di Basilio da quella di Crisostomo.

(83) Ed. CODRINGTON, *Liturgy of St. Peter*, 168-169 (in trascrizione diplomatica). Da questa edizione abbiamo riprodotto la preghiera del f. 233r. Sul MS v. FERON-BATTAGLINI, 197-199; CANART-PERI, *Sussidi bibliografici*, 512; BUONOCORE, *Bibliografia*, I, 396; C. ALZATI, *Tradizione bizantina e tradizione latina nella Liturgia Sancti Petri attraverso il simbolo Niceno-Costantinopolitano*, in *Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) nei secc. X-XI*. Atti del Symposium Internazionale di storia ecclesiastica (Split 26-30 settembre 1978) (= Medioevo e Umanesimo, 49), Padova 1982, 237-269, spec. 262-263.

(84) Testo in GOAR, 90. Per un'analisi dettagliata della questione v. JACOB, *Edition Erasmienne*.

(85) BACHA, 405-471.

(86) Preghiera prima del Vangelo (BACHA, 452, cfr. MERCIER, *Liturgie de S. Jacques*, 172), di preparazione alla comunione (BACHA, 468 cfr. MERCIER, *Ibid.*, 232) e per l'incensazione dopo la comunione (BACHA, 469, cfr. MERCIER, *Ibid.*, 162-164).

(87) BACHA, 464.

(88) V. Tavole II e III.

Per quanto riguarda il *Barberini* è opinione diffusa tra gli studiosi che l'assenza del titolo nella Liturgia di Crisostomo debba essere imputata da una semplice dimenticanza del copista([89]), ma vari elementi portano a supporre il contrario.

Nella Liturgia di Basilio del *Barberini* il titolo([90]), inserito in un rettangolo ad intrecci che misura circa mm. 71 × 32, occupa quattro righe, mentre quello posto all'inizio del formulario crisostomiano, e lasciato vuoto, risulta approssimativamente di mm. 78 × 17, quindi del tutto insufficiente ad ospitare un titolo analogo. Ricordiamo a questo punto che nella Liturgia di Basilio il rettangolo contiene non soltanto il titolo del formulario liturgico «Liturgia di san Basilio», ma anche il lemma rubricale che precede la preghiera della prothesis, e che nella Liturgia di Crisostomo la preghiera della *prothesis* è a sua volta sprovvista di un lemma rubricale introduttorio. Questo vuol dire che nell'eucologio *Barberini* il rettangolo ornamentale è stato lasciato volutamente vuoto.

La mancanza del titolo si riscontra anche in documenti posteriori all'eucologio *Barberini,* in particolare nelle copie palestinesi e periferiche del proto-formulario costantinopolitano([91]) e nei più antichi rappresentanti della Liturgia di Crisostomo ad integrazione basiliana, redatta negli *scriptoria* della Capitale nell'XI sec., come il rotolo *Gerusalemme Haghios Stauros 109*([92]) e i documenti apparentati, sem-

([89]) «The abrupt opening of the liturgy without even a rubric suggest that omission in the title is accidental, and that an illuminated title, like that of St. Basil, was meant to be inserted and afterwards forgotten...» (Lew, XCIII); «Space for title was never filled» (Strittmatter, *Barberinum,* 339).

([90]) *Barberini gr. 336,* f. 1r (LEW, 309, col. sinistra).

([91]) Il titolo è infatti abitualmente assente negli eucologi in cui la Liturgia di Crisostomo inizia direttamente dalla preghiera per i catecumeni e si trova in posizione subordinata rispetto a quella di Basilio, come nei MSS *Sevastianov 474* (= *Mosca gr. 27*) (X sec.), f. 26r (Krasnosel'cev, *Svedenija,* 327); *Sinai gr. 958* (XI sec.), f. 17r; *Sinai gr. 959* (XI sec.), f. 23r; *Sinai gr. 961* (XI-XII sec.), f. 20r. Per contro un titolo generale appare in questo tipo di formulario a partire dall'XI-XII sec. nei MSS *Sinai gr. 962* (XI-XII sec.), f. 34v (Dmitr, II, 65); *Vaticano gr. 1970* (XII sec.), f. 18r; *Paris Nouv. acquis. lat. 1791* (XII sec.) (Strittmatter, *Missa Graecorum,* 119). V anche Parenti, *Presentazione,* 47-48; *Anafora,* par. 4.

([92]) Il titolo che oggi figura in testa al rotolo, seguito dalle preghiere (naturalmente 'basiliane') della prothesis e dei tre *Antiphônoi,* è un'aggiunta posteriore del XII sec.; anticamente il rotolo iniziava dalla preghiera dell'ingres-

pre dell'XI sec., *Parma Palatina gr. 1217 (H.H.L. I)*(93) e l'eucologio *Paris gr. 391*(94).

6 - L'attribuzione della preghiera della prothesis a Basilio di Cesarea

Chi possiede un minimo di dimestichezza con gli eucologi bizantini, sa bene con quanta cautela debbano essere prese in considerazione le attribuzioni che essi vantano di singole preghiere o di interi formulari a qualche Apostolo o Padre del IV secolo(95). Tale espediente à nato, probabilmente, dalla necessità di inserire nuove composizioni nell'alveo di una tradizione più ampia e venerabile. In questo settore il caso tipico è rappresentato dal formulario della Liturgia quaresimale dei «Presantificati», attribuita di volta in volta (solo per citare qualche esempio), agli apostoli Pietro o Giacomo(96), a Basilio di Cesarea(97), ad Epifanio di Cipro(98), a Germano di Costantinopoli(99), a Gregorio Magno papa di Roma(100), ecc.

---

so (Cfr. A. Grabar, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures,* DOP 8 [1954], 161-199 con bibliografia ed una riproduzione in fac-simile); v. anche Jacob, *Tradition,* 128-129; H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression. English edition introduced and reviewed by Robert Taft, SJ,* New York 1986, 80-89; Parenti, *Anafora,* par. 7.

(93) Descr. A. Martini, *Catalogo dei manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane,* I, Milano 1893, 168; Jacob, *Prière skeuophylakion. Addenda,* 327, nota 1; Parenti, *Anafora,* par. 7.

(94) Descr. Omont, *Inventaire,* I, 40; H. Bordier, *Description des peintures et autres ornements contenus dans les manuscripts grecs de la Bibliothèque Nationale,* Paris 1883, 138. Come nel kontakion *Gerusalemme Staurou 109,* il formulario di Crisostomo del *Paris gr. 391* (ff. 1r-35v) risulta preceduto da una raffigurazione del santo, v. anche Parenti, *Anafora,* par. 7.

(95) Alcune informazioni in M. Arranz-S. Parenti, *Liturgia patristica orientale: Tracce per uno studio sistematico* in A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi Interdisciplinari di Patrologia,* Roma 1989, 651-655.

(96) Ps. Sophronius, *Commentarius liturgicus,* PG 87^3, 3981. Su questa opera v. R. Bornet, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (= Archives de l'Orient Chrétien, 9), Paris 1966, 210-211.

(97) Niceta Stethatos (+ 1090), *Libellus contra Latinos,* PG 120, 1019, ed Euthymios di Trnovo (Hrsg. E. Kałużniacki, *Werke des Patriarchen Euthymios [1375-1393] nach den besten Handschriften,* Wien 1901, 390).

(98) V. Trempelas, 199.

(99) Soprattutto nei MSS italo-greci.

(100) In molte edizioni stampate fino ai nostri giorni.

Se p. es. è vero che la preghiera epicletica della *prothesis* della Liturgia italo-greca di Crisostomo, nei FSS viene attribuita a Basilio, è altrettanto vero che la preghiera della *prothesis* costantinopolitana, che appare all'inizio della sola Liturgia di Basilio, nella Liturgia eucaristica armena viene attribuita a Giovanni Crisostomo([101]). Ma in questo caso l'equivoco può essere facilmente spiegato dal fatto che, con tutta probabilità, l'Eucaristia armena ha mutuato la preghiera bizantina in un'epoca (dopo l'XI sec.) in cui la Liturgia di Crisostomo era già stata completata con alcune preghiere della Liturgia di Basilio, tra cui appunto quella della *prothesis.*

Come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, una della caratteristiche del proto-formulario ad integrazione orientale, utilizzato in Italia meridionale è la presenza al suo interno di preghiere *non bizantine,* di cui i MSS italo-greci spesso ci offrono la più antica redazione in lingua greca([102]). Nel caso specifico della nostra preghiera, la sua origine è da ricercarsi in Egitto([103]) dove ha conosciuto nel tempo una utilizzazione intensiva([104]) nella Liturgia dell'apostolo Marco, ora alla *prothesis*([105]), ora dopo la preghiera del Trisàghion([106]), ora tra i riti pre-anaforici([107]) e, come preghiera

([101]) *Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church,* New York 1950, 30-31.

([102]) V. JACOB, *Tradition,* 116-126; *Evoluzione; Prière skeuophylakion Prière skeuophylakion. Addenda; Deux formules;* S. JANERAS, *L'antico «Ordo» agiopolita di quaresima conservato nelle preghiere italo-greche dell'ambone,* Ecclesia Orans 5 (1988), 77-87. Negli eucologi italo-greci si riscontrano influssi siro-palestinesi, non solo nella Liturgia di Crisostomo, ma anche in quella di Basilio (cfr. PASSARELLI, *Eucologio cryptense,* 165, n° 299; PARENTI, *Presentazione,* 53-55) ed in altre celebrazioni, v. A. JACOB, *Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la Liturgie de saint Jacques,* Mus 78 (1965), 291-298; Note sur la prière *ΚΤΙΣΤΑ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ de l'euchologe Barberini,* Byz 56 (1986), 77-87.

([103]) JACOB, *Tradition,* 117; *Evoluzione,* 52; PARENTI, *Presentazione,* 49; CUMING, *Liturgy of St. Mark,* 85.

([104]) CUMING, *Liturgy of St. Mark,* 85-86.

([105]) *Vaticano gr. 2281* (a. 1209), ed. CUMING, *Liturgy of St. Mark,* 4 (con indicazione di MSS posteriori, descritti sotto i nn° 8-10 alle pp. XXX-XXXI).

([106]) W. H. C. FREND, *The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim,* Mus 89 (1976), 45-46.

([107]) *Vaticano gr. 1970* (XII sec.), ed. CUMING, *Liturgy of St. Mark,* 5, 81 (il MS riporta, come il *Vaticano gr. 2281,* la forma προσθείς); *British Mu-*

della *prothesis* nella Liturgia alessandrina di San Basilio(108).

Non è da escludere pertanto che il modello greco dei FSS abbia conservato, mediante un'attribuzione esplicita a Basilio, un indice della provenienza egiziana della preghiera. Del resto essendo il formulario di Crisostomo sprovvisto di un titolo proprio, l'attribuzione a Basilio di un semplice elemento eucologico, non comprometteva la paternità «crisostomiana» del resto del formulario, rivendicata, sicuramente, come nel *Barberini gr. 336*, a partire dalla preghiera presidenziale della *Proskomidê* o dal lemma che precede la preghiera presidenziale per i Catecumeni(109).

Sembra quasi che mediante l'attribuzione a Basilio, il copista greco abbia voluto distinguere — non sappiamo con quanta consapevolezza — i diversi apporti eucologici di cui si componeva al suo tempo la Liturgia di Crisostomo in Italia meridionale.

7 – Osservazioni sul testo dell'epiclesi

I ff. IIIa-b riportano l'epiclesi a buona parte delle intercessioni anaforiche della Liturgia di Giovanni Crisostomo. I limiti imposti dal titolo del presente lavoro non ci permettono di analizzarne un dettaglio la redazione rispetto alla tradizione manoscritta greca, lavoro del resto quasi superfluo, dopo l'apparizione, almeno per quanto

---

seum Or. 3580A (XI sec.) (W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London 1905, 35, n° 150; Cuming, *Liturgy of St. Mark*, 128, nota 71). Quest'ultimo documento contiene un frammento di una anafora copta che ha permesso a H. Engberding (*Neues Licht über di Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie*, OC 40 [1956], 51-68) di affermare che la preghiera epicletica della *prothesis* nel *Barberini gr. 336* trae origine dall'epiclesi della Liturgia greca di Marco per essere poi trasformata in preghiera della *prothesis*, sia in Egitto che in Italia. Questa affermazione, come altre sostenute da Engberding, sono state messe in discussione da Cuming (*Liturgy of St. Mark*, 79-82, 85-87, 127-129).

(108) *Cairo Museo Copto gr. 20* (XIV sec.), ed. H. Evelin-Withe, *The Monasteries of Wadi'n Natrûn, I: New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius*, New York 1926, 202 (cfr. Cuming, *The Liturgy of St. Mark*, 128).

(109) Riguardo il senso di queste attribuzioni v. S. Parenti, *Nota sul l'impiego del termine ΠΡΟΣΚΟΜΙΔΗ nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.)*, EL 103 (1989), 412.

si riferisce alle intercessioni, degli studi di Hjeronimus Engberding([110]) e di Gabriele Winkler([111]). Da parte nostra ci limiteremo ad alcune osservazioni sul testo dell'epiclesi e, in modo particolare, sulla domanda di trasformazione delle offerte.

Ne trascriviamo la porzione di testo che ci interessa utilizzando ancora una volta l'edizione di Nahtigal([112]).

1 И ВЪСКЛАНѢ СѦ ПО З(НАМЕН)
Б ·/. Стъıѩ даръı гла ·/. (сътво)
ри оуво хлѣбъ сь · Драгоє тѣло ха
твоєго · Прѣложь дхомь стъıм⟨ь⟩
5 твоимь · Ди Амни ·/. А еже вь ча
ши сеи · Драгѫѭ крьвь ха твоєго
прѣложь дхомь стъıмь твоим⟨ь⟩
ди амни ·/. Ѣже изльѣ сѧ миръска⟨а⟩
го ради спниѣ · Вь жизнь вѣч(ни)ѫ
10 ѭ · Ди Амни ·/. ППЪ ТАИ ·/.
Ѣко бъıти приемлѭщиимъ вь б(ъд)⟨ро⟩
сть дши · Въ оставлениє грѣховъ⟨·⟩
въ причѧстиє стааго твоєго дха.
Въ съвръшениє црства · В(ъ дръ)
15 зновенне еже к тебѣ · Не въ сѫдъ н⟨и⟩
въ осѫждениє ·/.

Tentiamo ora una ricostruzione del testo greco cui faremo seguire delle osservazioni inerenti alle rubriche ed alla tradizione eucologica propriamente detta.

([110]) H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie*, OC 45 (1961), 20-29; 46 (1962), 33-60.

([111]) G. WINKLER, *Die Interzessiones der Chrysostomosanaphora in ihrer Geschichtliche Entwichlung*, OCP 36 (1970), 301-336, 37 (1971), 333-383.

([112]) NAHTIGAL, II, 343-344. Fàc-simile in LYSAGHT, *Selection*, 52.

Καὶ ἀνιστάμενος ὁ ἱερεὺς σφραγίζει γ' τὰ ἅγια δῶρα λέγων·
[Καὶ] ποίησον τὸ μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.
Ὁ διάκονος· Ἀμήν.
Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.
Ὁ διάκονος· Ἀμήν.
Τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας, εἰς ⟨τὴν⟩ ζωὴν αἰώνιον.
Ὁ διάκονος· Ἀμήν.
Ὁ ἱερεὺς μυστικως·
Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆφιν ψυχῆς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς βασιλείας πλήρωμα, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σε, μὴ εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα.

Come speriamo di aver dimostrato in un recente lavoro([113]), tra la fine del X e l'inizio dell'XI sec., ha luogo nella Capitale bizantina una riforma liturgica di consistenti proporzioni che porta alla revisione del testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo. Tale processo avviene quasi in concomitanza con la promozione dell'intera Liturgia che va sotto il nome del Padre dalla bocca d'oro a principale formulario eucaristico della Chiesa bizantina che passa al primo posto negli eucologi rispetto alla Liturgia di Basilio, dopo essere stato debitamente «completato» con preghiere desunte da quest'ultimo formulario.

La redazione dell'anafora risultata da questa revisione è stata da noi indicata come *neo-costantinopolitana*, in opposizione a quella *vetero-costantinopolitana* di cui il codice *Barberini gr. 336* risulta essere il testimone più autorevole ed accreditato([114]). Con il *Barberini* l'epiclesi dei FSS ha in comune il doppio inciso epicletico μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ([115]), insieme ai già noti *Grottaferrata Gb IV* (X sec.)([116]) e *Leningrad gr. 226* (X sec.)([117]), ambedue rappresentanti del proto-formulario ad integrazione orientale), cui

([113]) PARENTI, *Anafora*, par. 8.
([114]) PARENTI, *Anafora*, par. 8.
([115]) LEW, 330 (col. destra).
([116]) Ff. 22v-23r.
([117]) ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija*, 396; KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, 291.

fanno seguito per l'ambito italo-greco gli eucologi *Grottaferrata Gb VII* (X sec.)([118]), *Gb XV* (XI sec.)([119]) e *Messina gr. 160* (XI sec.)([120]), e le copie palestinesi del proto-formulario: *Sinai gr. 959* (XI sec.)([121]), e *Sinai gr. 961* (XI-XII sec.)([122]).

La stessa osservazione vale per la lezione *vъ sъvrъšenie crs̄tva* (l. 14) (greco: εἰς βασιλείας πλήρωμα) a posto della corrispondente εις βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα della redazione neo-costantinopolitana([123]), in favore della quale depongono, oltre all'eucologio *Barberini*([124]), i MSS *Grottaferrata Gb IV*([125]) e *Gb VII*([126]), *Leningrad gr. 226*([127]), *Grottaferrata Zd II* (a. 1090)([128]), *Gb XV*([129]) e *Messina gr. 160*([130]), *Sevastianov 474* (= *Mosca gr. 27*)([131]), *Sinai gr. 958* (XI sec.)([132]), *Sinai gr. 959* (XI sec.)([133]), *Sinai gr. 961* (XI-XII sec.)([134]) e *Sinai gr. 962* (XI-XII sec.)([135]). Naturalmente potrebbero essere aggiunti altri documenti posteriori appartenenti al gruppo del proto-formulario, ma abbiamo preferito non spingerci oltre l'XI-XII sec., periodo che ci interessa più da vicino.

L'inserzione dell'epiclesi dei FSS della frase *ěže izlbě sę mirъska(a)go radi s̄pnie. Vb žizn vě̌č(ni)ojǫ* (ll. 8-10), mutuata in parte dal passaggio corrispondente dell'anafora di Basilio([136]), è quasi sicu-

([118]) PASSARELLI, *Eucologio cryptense*, 74, n° 25.

([119]) F. 6r. Descr. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 268-269; PARENTI, *Presentazione*, 44.

([120]) F. 35v.

([121]) F. 26v.

([122]) F. 24r.

([123]) PARENTI, *Anafora*, par. 7.

([124]) LEW, 330 (col. destra).

([125]) F. 23r.

([126]) PASSARELLI, *Eucologio cryptense*, 74, n° 25.

([127]) ORLOV, *Liturgija sv. Vasilija*, 396.

([128]) F. 69v. MS miscellaneo descritto da ROCCHI, *Codices Cryptenses*, 502-503 (Liturgia di Crisostomo nei ff. 59r-77v). JACOB, *Version géorgienne*, 77; *Tradition*, 125-126; *Evoluzione*, 71; PARENTI, *Presentazione*, 44.

([129]) F. 6r.

([130]) F. 36r.

([131]) KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, 263 (col. destra).

([132]) F. 20r.

([133]) F. 27r.

([134]) F. 24v.

([135]) F. 41r.

([136]) LEW, 330 (col. sinistra); PARENTI, *Anafora*, par. 3.

ramente da considerare come specifica dei FSS dato che, *come tale*, non viene riportata da nessuno dei MSS greci che abbiamo potuto consultare. Essa comunque non costituisce un caso isolato, ma si inserisce nella corrente di un fenomeno di assimilazione dell'anafora di Crisostomo a quella di Basilio che proprio in Italia meridionale ha le manifestazioni più evidenti([137]). Non a caso una analoga inserzione si registra negli eucologi italo-greci che riportano il protoformulario italiano o che vi si rifanno più o meno direttamente, come il *Grottaferrata Gb IV*([138]), *Gb VII*([139]), *Gb XV*([140]) *Zd II*([141]) e *Messina gr. 160*([142]), mentre tra le copie palestinesi del proto-formulario costantinopolitano possiamo segnalare soltanto l'eucologio *Paris gr. 324* (XIV sec.)([143]).

Per quanto riguarda invece le rubriche, in particolare quella relativa alla segnazione degli elementi eucaristici (ll. 1-2), occorre subito precisare che i più antichi eucologi, a partire dai capofila del protoformulario, *Barberini gr. 336*([144]) e *Şevastianov 474*([145]) non ci offrono alcun dettaglio su quante volte il celebrante debba «segnare» il pane ed il vino([146]). La triplice segnazione appare comunque già nel X sec., tanto in Italia meridionale([147]) che nelle copie palestinesi del protoformulario([148]) e, probabilmente, è da collegare con un influsso della nuova redazione dell'anafora uscita dagli *scriptoria* costantinopolitani, seppure non si debba mettere in relazione diretta con la struttura tripartita che in questa redazione l'epiclesi ha assunto([149]).

([137]) PARENTI, *Anafora*, passim.

([138]) F. 23r Τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας. Ἀμήν.

([139]) PASSARELLI, *Eucologio cryptense*, 74, n° 25, 5.

([140]) F. 6r. Τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου.

([141]) F. 69r Τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς και σωτηρίας.

([142]) F. 35v Τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καί.

([143]) FRČEK, II, 609 (apparatus, sigla P⁷).

([144]) LEW, 330 (col. destra).

([145]) KRASNOSEL'CEV, *Svedenija*, 262 (col. destra).

([146]) Cfr. anche *Grottaferrata Gb IV*, f. 22v; *Grottaferrata Zd II*, f. 69r; *Sinai gr. 958*, f. 20r; *Sinai gr. 962*, f. 41r.

([147]) *Grottaferrata Gb VII*, f. 8v (PASSARELLI, *Eucologio cryptense*, 74, n° 25.2); *Grottaferrata Gb XV*, f. 6r; *Messina gr. 160*, f. 35r.

([148]) *Sinai gr. 959*, f. 26v; *Sinai gr. 961*, f. 23v.

([149]) PARENTI, *Anafora*, par. 7. È però altrettanto vero che anche l'inserzione mutuata dall'anafora di Basilio ha prodotto una struttura tripartita.

8 - Rilievi conclusivi

L'indagine sin qui condotta sui frammenti del formulario eucaristico dei FSS e sul solo possibile modello greco, ci induce in primo luogo ad escludere una fonte costantinopolitana, dove si ricercherebbe invano i tratti peculiari presentati da questa venerabile e preziosa redazione slava.

La presenza della preghiera epicletica della *prothesis*, per di più «autenticata» da una attribuzione a Basilio (= origine alessandrina), ci orienta invece decisamente verso un ambiente italo-greco, dove tale composizione eucologica orientale era stata accolta almeno a partire dall'VIII sec. (eucologio *Barberini gr. 336*) e si è diffusa, pur destinata eventualmente ad altri impieghi, fino al XV-XVI sec.

L'assenza di un titolo per la Liturgia di Crisostomo, pone i FSS in relazione con un discendente dell'antico eucologio *Barberini*, elemento questo che, unito alla ipotetica, ma probabile, subordinazione nei FSS della Liturgia di Crisostomo rispetto a quella di Basilio, li inserisce di diritto nel numero dei testimoni del proto-formulario copiato in Italia meridionale tra il X e l'XI sec., e completato mediante l'integrazione di preghiere orientali; dati questi confermati dalle varianti riscontrate nell'analisi dell'epiclesi anaforica.

Purtroppo l'esiguità dei frammenti eucaristici dei FSS non ci permette di spingere oltre l'indagine, e argomentare partendo dal silenzio, in materia di studi liturgici si rivela spesso operazione carica di rischi.

Altri scambi culturali verificatisi sul terreno della Liturgia tra mondo slavo ed Italia meridionale bizantina sono rilevabili anche nei «Nova Folia Sinaitica» (XI sec.)(150). Ce ne occuperemo in un prossimo lavoro che è già in fase di avanzata preparazione(151), a conferma che quanto scriviamo qui non ha la pretesa di esaurire un campo di indagine fino ad ora poco visitato, ma può aprire nuovi varchi per una comprensione più armonica e globale della tradizione liturgica bizantina in terra slava. Resta da chiarire naturalmente il problema di come e attraverso quali canali il materiale italo-greco

(150) Tarnanidis, *Slavonic manuscripts*, 74-87.

(151) Cfr. la nostra recensione dell'opera di Tarnanidis su *l'Altra Europa* 6 (228), 1989, 150-152.

sia giunto nella *Rus'*, ma questo è un compito che lasciamo volentieri agli storici([152]).

La nuova edizione dell'*Euchologium Sinaiticum* e degli altri documenti liturgici a lui coevi, come i FSS, corredata dalle relative fonti greche([153]), potrà chiarirci definitivamente in quale misura il redattore di ognuno di essi abbia utilizzato materiale eucologico italo-greco che, almeno per i FSS, ci auguriamo venga confermata da un'eventuale scoperta di altrettanti «Folia» complementari, perché su di essi «si eserciti la preghiera della decifrazione»([154]).

Via Leon Pancaldo, 50
00147 Roma

Stefano PARENTI

([152]) Segnaliamo un interessante contributo di J. Engels, dal titolo: *La liturgia nella «diocesi grecanica» di Reggio*, in corso di pubblicazione sugli Atti del IX Incontro di Studi Bizantini, tenutosi a Reggio Calabria - Motta S. Giovanni nei giorni 16-18 dicembre 1988.

([153]) Una nuova edizione del *Sinai sl. 37* sarà curata da M. Altbauer, M. Arranz e I. Dobrev.

([154]) U. ECO, *Il Nome della Rosa*, Milano 1980, 19.

Addendum: Mentre il presente articolo era già in stampa, il prof. Robert Taft, che ringrazio, ha avuto la cortesia di mettere a mia disposizione una riproduzione fotografica del codice liturgico italo-greco *Erlangen A 2 (olim 96)* (a. 1025) che all'interno della Liturgia di Giovanni Crisostomo (ff. 6r-16v) riporta la preghiera epicletica della *prothesis* (f. 6r) in una redazione pressoché identica a quella del *Barberini gr. 336.* Il codice è stato descritto in H. THURN e O. STAHLIN, *Die griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen*, Wiesbaden 1980, 19-22.

VINCENZO RUGGIERI

Due complessi termali nel golfo di Macris (Fethiye)

Siamo abituati, nello studio dell'architettura bizantina, alla poderosa presenza di edifici religiosi che ancora oggi, come allora, coprono interi siti archeologici dell'Asia Minore. Il rinvenimento di terme, soprattutto quando si tratta — come nel nostro caso — di edifici la cui committenza è chiaramente provinciale, richiede una particolare attenzione. Le terme, antico costume trasmesso ai bizantini, continuarono ad essere costruite nella parte orientale dell'impero. Esse sono conosciute soprattutto nelle grandi città grazie alle fonti letterarie (vedi Costantinopoli) o ai dati archeologici, ma quando si tratta di territori provinciali — nel nostro caso quello sotto la giurisdizione episcopale dell'antica città di Telmessus —, le terme appaiono relativamente molto meno. Le due aree all'interno del golfo di Macris che ancora conservano queste terme manifestano ancora un ulteriore carattere, l'essere cioè probabilmente private o periferiche rispetto alla più accentrante struttura urbana. Almeno un bagno apparteneva ad una residenza privata; l'altro quasi certamente rappresenta un esempio di «piccole terme» accanto alla zona portuaria di una stazione commerciale, ed usata probabilmente da un ristretto numero di persone(1). Gli edifici che analizzeremo appartengono al tardo V-inizio

(1) Ho visitato due volte questi complessi: nel 1982 da solo e nel 1986 con Dr. K. Hattersley-Smith. Le planimetrie sono state ridisegnate dal Dr. G. Sbaraini. Per i bagni nella cultura e nella letteratura bizantina, si veda: A. Lumpe, *Zur Kulturgeschichte des Bades in der byzantinischen Ära, Byzantinische Forschungen* 6 (1979) 151-163; F. Koukoules, *Τὰ λουτρὰ κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντ. Σπουδῶν* 11 (1935) 192-238; Id., *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τα Λαογραφικά*, I (Atene, 1950) 157-165; A. Berger, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, [*Miscel. Byz. Monacensia 27*] (München, 1982). A parte le proibizioni emesse da alcuni Padri della Chiesa (cf. J. Zellinger, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Eine Studie über Christentum und Antike* [München, 1928]), i bagni hanno conservato la loro funzione per lungo tempo ancora nelle città bizantine: C. Mango, *Daily Life*

OCP 57 (1991) 179-198

VI secolo, un'età di relativa calma che permetteva un certo benessere lungo le province costiere dell'Asia Minore.

Il sito e la sede episcopale

Il golfo di Macris (oggi chiamato **Fethiye Körfezi**) è l'antico *Glaucus sinus* di Strabone, e la città più importante che s'affacciava a mare era Telmessus(²), chiamata poi Μάκρη(³), Meğri, oggi Fet-

---

in Byzantium, XVI Inter. Byzantinistenkongress, Akten I/1 (Wien, 1981) spec. 338-341 [= *Jahr. öster. Byzantinistik* 31 (1981)]; degli elementi architettonici sono stati analizzati da P. Magdalino, *The Bath of Leo the Wise, Maistor, Classical, Byz. and Renaissance Studies for R. Browining*, ed. da A. Moffatt (Camberra, 1984) 225-240. Un testo dimenticato benché interessante, è quello relativo al bagno fatto costruire dal vescovo Teofilatto a Nicomedia, alla fine del nono secolo, all'interno delle sue strutture caritative: *Vita Theoph. Nicomediae*, ed. da A. Vogt, *Analecta Boll.* 50 (1932) 75.

(²) Per il periodo antico, vedi H. Kiepert, *Formae Orbis Antiqui* (Berlin, 1894) 7; W. Ruge, *RE* 5A, coll. 410-415; discussione delle fonti antiche anche in J. A. Cramer, *A Geographical and Historical Description of Asia Minor*, II (Oxford, 1832) 244-5. Sulla geografia antica del golfo, vedi W. Arkwright, *The frontier of Lycia and Caria, Journal of Hell. Studies* 15 (1895) 93-99. Costantino Porfirogenito ricorda la città nel suo *De Thematibus*, ed. A. Pertusi, [*Studi e Testi* 160] (Città del Vaticano, 1952) 78. Fra i viaggiatori che hanno visitato e studiato il golfo è da ricordare: W. J. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, II (London, 1842) 46-7; ottimo il survey di Hoskyn nel *Journal of the Royal Geogr. Soc. of London* 12 (1942) 143 e ss.; T. A. B. Spratt-E. Forbes, *Travels in Lycia, Milyas, and Cibyratis* I (London, 1847) 2 e ss.; Ch. Fellows, *Travels and Researches in Asia Minor, more particularly in the Province of Lycia* (London, 1852) 180-2 e 299-303; Ch. Texier, *Asie Mineure* (Paris, 1882) 667-670; O. Benndorf-G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien* (Wien, 1884) 35 e ss.; E. Peterson-F. von Luschan, *Reisen in Lykien Milyas und Kibyratis* (Wien, 1889) 1 e ss.; R. Heberdey-E. Kalinka, *Bericht über zwei Reisen im Südwestlichen Kleinasien, Denkschriften der k. Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Cl.*, B. 45 (1896) 20; A. Maiuri, *Viaggio di esplorazione in Caria*. II, *Annuario della R. Sc. Arch. di Atene* 4-5 (1921-1922) 422 e ss. Un ottimo survey sul territorio di Telmessus-Macris è stato condotto da A. Philippson, Reisen und Forschungen in westlichen Kleinasien. V., *A. Petermanns Mitteilungen, Ergänzungsheft* 183 (1915) 100 e ss., 128 e ss.; l'interesse di questo autore era tuttavia di carattere geologico.

(³) Fino al 1922 v'erano circa 3000 Greci abitanti nella città, e 6000 Turchi: Μεγάλη Ἑλλην. Ἐγκυκλοπαιδεία 18 (1931) s.v. Cf. L. Robert, *Villes d'Asie Mineure. Etudes de Géographie Ancienne* (Paris, 1962²) 166.

hiye. La città licia di Telmessus fu elevata a sede episcopale già nel quarto secolo([4]); essa appare legata all'isola di Macris nel 451, a Calcedonia. In questo concilio il vescovo Zenodotus si firma come ἐπίσκοπος τῆς Τελμισσέων (μητρο)πόλεως καὶ Μακρᾶς τῆς νήσου([5]).

Sapevamo infatti che Macris era un'isola([6]), e data la sua vicinanza a Telmessus, univa in una sola sede la città e l'isola. Questa unità di giurisdizione esercitata su due località attigue deve essere costantemente tenuta presente nella lettura delle *Notitiae Episcopatuum*. Queste danno un ragguaglio che complementa le informazioni che la storia e l'archeologia ci hanno lasciato su questa sede: le *Notitiae* sono le seguenti:

> **Telmessus** I, 248; II, 310 (ἤτοι Ἀναστασιουπόλεως([7])); III, 360; X, 259.
> **Macris** VII, 342; IX, 224; X, 273; XIII, 277([8]).

La doppia menzione nella *Notitia X* è data dalla natura composta di questa collezione; nella *Notitia VII*, invece, abbiamo l'apparizione di

([4]) Il vescovo Ilacio era citato da Basilio nella *Epist.* 218: *PG* 32, 809C; la voce **Telmessus** preparata da G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I (Padova, 1988) 237, non mi sembra esatta. Il vescovo Timoteo (ad Efeso nel 431) è annoverato da Fedalto fra i prelati di Telmessus; credo, sia piuttosto da ascrivere alla lista di **Termes(s)us**, nella Pamphylia II: cf. E. Gerland-V. Laurent, *Corpus Notitiarum Episcopatuum, I. Les Listes Conciliaires* (Chalcedoniae, 1936) 87, 216. La tradizione manoscritta differenzia chiaramente le due città.

([5]) E. Honigmann, *The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon, Byzantion* 16 (1942-1943) 55, 276; cf. *ACO* (ed. E. Schwarts) II, III/2, 165, 219. La lettura Μάκρα (Μάκαρα) è attestata anche in Stephanus Byz., *Ethnika* (ed. A. Meinek) s.v. In Fedalto, *Hierarchia* 237; dalla segnatura segue che conviene aggiungere Zenodotus anche sotto la voce **Makre** (22.22.3) in Fedalto (p. 232).

([6]) Plinio, *Hist. Nat.* V, 131. L'isola fu chiamata in seguito 'L'Isola dei Cavalieri' e chiudeva l'entrata di Telmessus-Macris: Benndorf-Niemann, *Reisen* 36; Kiepert, *Formae Orbis* 8; dai Portulani era chiamata **Isola Longa**: Textier, *Asie Mineure* 669; per Cramer, *Geographical and Historical Description* 247, **Lagusa** risponde all'Isola dei Cavalieri.

([7]) Cf. J. Darrouzès, *Sur les variations numériques des évêchés byzantins, Rev. des Etudes Byz.* 44 (1986) 36; W. Tomaschek, *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitz. der k. Akad. der Wiss., phil-hist. Cl.* B. 124, VIII Abh (Wien, 1891) 44.

([8]) J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae* (Paris, 1981) s.v.

Macris. Ciò non deve indurre a pensare che la sparizione di **Telmessus** supponga qualche evento storico particolare(9), quanto piuttosto indica che **Macris** ha probabilmente avuto il compito di rappresentare ambedue le città nelle liste più tardive. Pur non avendo notizie precise sull'ortodossia del vescovo di **Telmessus-Macris** nel periodo iconoclasta, è forse da pensare che la fascia costiera della Licia occidentale fosse iconoclasta nell'ottavo secolo(10). Nel nono secolo è da recuperare un vescovo della nostra sede. Nel concilio foziano (879) abbiamo la firma di due vescovi: Nicola di **Makrês** ed Antioco di **Makrês**(11). Certamente si intendono sia la **Macris** licia, sia l'altra appartenente a Traianoupolis-Rodopes; a quest'ultima sede è da assegnare probabilmente il vescovo Nicola, mentre è da ascrivere nella lista della **Macris** licia il vescovo Antioco(12).

Durante il periodo medioevale nulla di preciso sappiamo di questo golfo. Si può certamente presumere che le razzie arabe, iniziate nella metà del settimo secolo, abbiamo influito sulla vita sociale ed economica di questo golfo. Nel 1034 Myra fu devastata da una poderosa razzia araba(13), ma è incerto cosa accadde sulla costa a nord.

(9) DARROUZÈS, *Notitiae* 77; Id., *Les variations*, 39.

(10) Teodoro metropolita di Myra, era stato iconoclasta nel 754 e nuovamente ammesso nell'ortodossia nel 787 (MANSI, XIII, 33B, 36E; 1007C); Leone, dell'isola di Rodi, era iconoclasta nel 777/9 (MANSI XII, 1015DE). **Telmessus-Macris** non appare a Nicea, nella lista delle firme dei vescovi lici: J. DARROUZÈS, *Listes Episcopales du Concile de Nicée (787), Rev. Etudes Byz.* 33 (1975) 43-4.

(11) Rispettivamente in MANSI XVII, 376E e 377D. W. M. RAMSAY, *The Historical Geography of Asia Minor* (London, 1890) 430 credeva che la coesistenza era dovuta all'appartenenza dei vescovi alle due fazioni (Ignazio-Fozio); la stessa lettura si riscontra in J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel* II (Regensburg, 1867) 458. FEDALTO, *Hierarchia* op. cit., pone ambedue i vescovi sotto Macris di Rodopes.

(12) Macris di Rodopes, nelle liste del XV e XVI secolo, ha subito delle variazioni onomastiche: Ὀρθαγορία e Στάγειρα: Cf. A. DILLER, *Byzantine Lists of old and new geographical Names, Byz. Zeitschrift* 63 (1970) 31 (B. 20) e 37 (B. 20) con bibliografia; C. ASDRACHA, *La Region de Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles. Etude de Géographie Historique* (Athènes, 1976) 117-8; DARROUZÈS, *Notitiae* 285, n. 595. LA QUIEN, *Oriens Christianus* I (Paris, 1740) 1204 assegna Antioco a Macris di Rodopes, anche perché manca nelle sue liste la nostra **Macris** (vedi **Telmissus**, s.v.).

(13) Skylitzes (ed. J. Thurn) 396-7; Zonaras III, 589 (ed. di Bonn). Per le razzie arabe dal VII secolo in poi, vedi i miei commenti in OCP 52 (1986) 184 e ss., ed in *Jahr. Öst. Byzantinistik* 36 (1986) 136 e ss. Non si dimentichi

Non sappiamo esattamente se il vescovo Teodulo nel XII secolo fosse vescovo della nostra **Macris**(14), ma di lí ad un secolo tutta l'Asia Minore cadde in mano turca(15). Un'ultima notizia riguardante un vescovo della nostra sede, il cui nome resta però sconosciuto, avviene nel Maggio del 1316:

> Ἐπειδὴ ἐγνώρισεν ἡ μετριότης ἡμῶν, ὡς ὁ ὑποψήφιος, ὅς εὑρίσκεται κρατῶν τὴν ἁγιοτάτην ἐπισκοπὴν Μάκρης καὶ Λιβυσίου(16)

Il patriarca Giovanni XIII Gkycas ed il suo Sinodo annullarono l'elezione di questo vescovo sconosciuto in quanto costui non sembrava agli imperatori idoneo per l'episcopato. Ma la notizia ci fornisce un'ulteriore informazione. Certamente a causa della nuova situazione politica ed economica dell'area, **Telmessus-Macris** era legata, sotto lo stesso vescovo, all'antica sede di Levissus(17), situata pochi Km. a sud della stessa **Macris**.

Sito commerciale

Bisogna dire anzitutto che solo una prospezione dettagliata dell'intero golfo può dare risultati soddisfacenti su quella che era la struttura portuale di recezione e smercio degli insediamenti bizantini(18). Sappiamo che la rotta marittima passava lungo le coste occidentali nel salire verso la capitale, come pure che si toccava Rodi e

---

che gli Arabi scendevano a terra, sulla costa licia (a Phoinix), per trovare legname abbondante per le loro navi: Teofane, *Chronographia* 385, 6 e 14 (ed. de Boor).

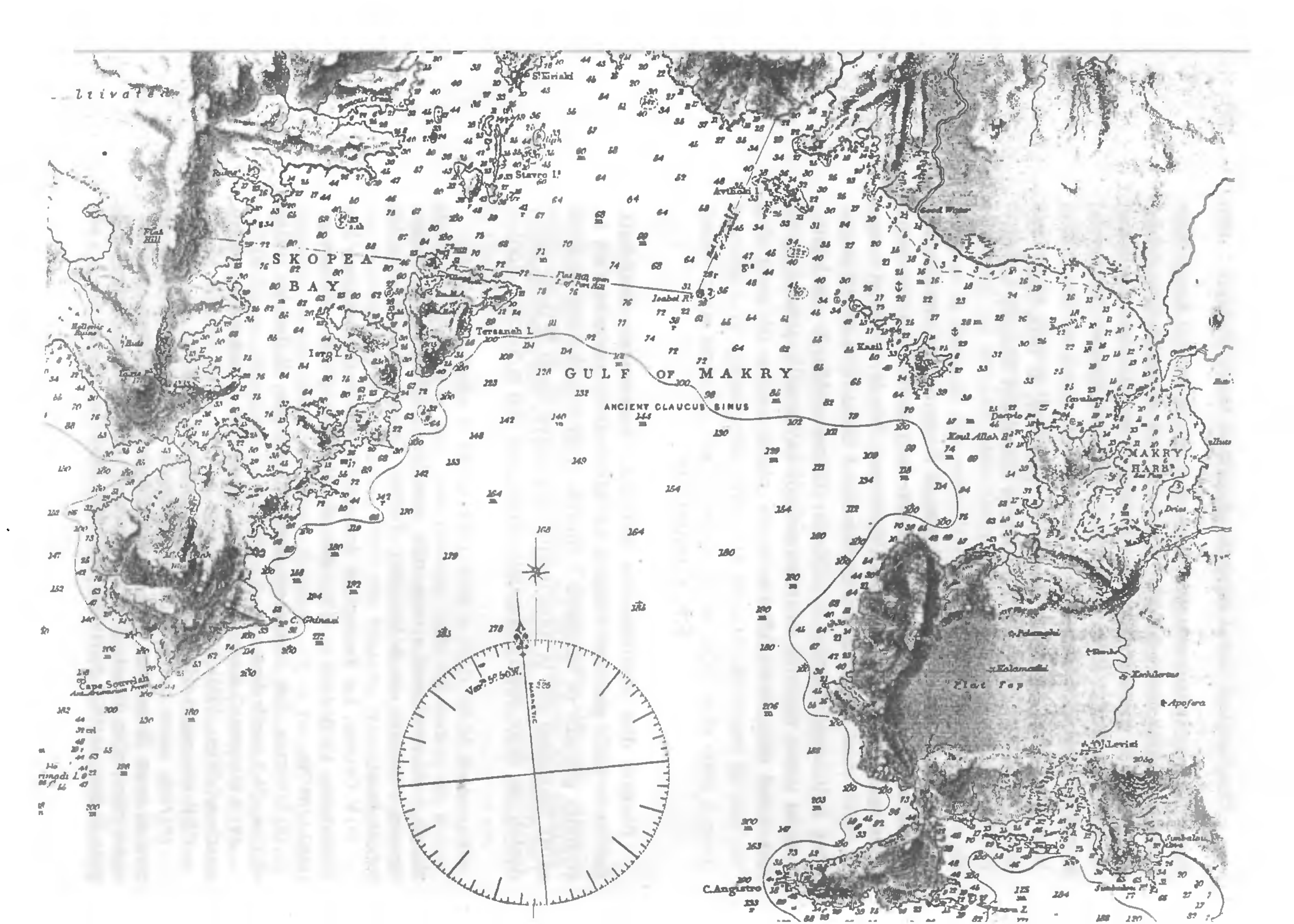
(14) V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriacat de Constantinople* I/3 (Calcedonia, 1947) 1095 e 1138, sotto il patriarcato di Luca Crysoberge (1157-1169/70).

(15) P. Wittek, *Das Fürstentum Mentesche,* [*Ist. Mitt.* 2] (Istanbul, 1934) 45 e ss., 74-5 con le fonti.

(16) H. Hunger-O. Kresten (ed.), *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* (Wien, 1981) 40 (p. 294).

(17) Il mio saggio sulla sede di Levissus apparirà in OCP.

(18) Nella nostra cartina (Admiralty Chart no. 1886, dell'anno 1840): la zona ad ovest, Skopea Bay, ed a est, Makri harbour (quest'ultima completamente ristrutturata durante gli ultimi vent'anni); cf. un analogo survey per il golfo di Simi, in OCP 55 (1989), pp. 75-100, 345-373.



SKOPEA BAY
GULF OF MAKRY
ANCIENT GLAUCUS SINUS
MAKRY HARB.
St. Kiriaki
Stavro I.
Avthoni
Isabel R.
Tersanah I.
Iero I.
Kasil I.
Koul Allah B.
C. Ghinari
Cape Sovrakh
C. Angistro
Flat Top
Kolamaki
Levisi
Apofera
Good Water
Flat Hill
MAGNETIC

Kos venendo da Alessandria; i grandi golfi della Caria e della Licia preservano ancora una molteplicità di impianti e strutture portuali, purtroppo ancora da studiare([19]).

Fonti venete ed arabe ci informano sul commercio durante il XII e XIII secolo. In un documento datato nel Marzo 1278, leggiamo che:

> ... Johannis Bembo cum ivisset de terra Nigropontis ad Macrem de Turchia cum uno ligno... et caricasset de frumento et vino, ire et redire cum dicto ligno sic caricato similiter cum praedictis omnibus vellet, stando in dicto porto Macre, fuisse captum per Criviciotum...([20]) Georgio Raguseo, derobato, cum esset cum uno ligno Johannis Magienzocho in culfo de Macre... de tanto inter linum et datullos([21]).

La fonte araba ci dice invece che:

> on remarque un golfe appelé Golfe de Maqrî, et que connaissent bien les voyageurs. On en exporte du bois à Alexandrie et dans d'autres villes([22]).

Oltre al legno, cotone e datteri, bisogna aggiungere ancora un tipo di incenso che già nel 1106 veniva venduto ed esportato([23]).

([19]) Il cambio del livello del mare nelle località archeologiche è stato notato da N. C. FLEMMING, N. M. G. CZARTORYSKA e P. M. HUNTER, *Archaeological evidence for eustatic and tectonic components of relative sea level change in the South Aegean*, in *Marine Archaeology*, ed. da D. J. BLACKMAN (London, 1973) 22 e ss.; D. J. BLACKMAN, *Evidence of seaz level change in ancient harbours and coastal installations*, in *Marine Archaeology* 120 e ss. Per la natura geologica del terreno, anche in età classica, vedi H. BREMER, *Geology of the Coastal Regions of Southwestern Turkey*, in *Geology and History of Turkey*, ed A. CAMPBELL (Tripoli, 1971) 268-273.

([20]) G. L. FR. TAFEL-G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels — und Staatsgeschichte der Republik Venedig* III (Wien, 1857) 196.

([21]) Ib., 220.

([22]) ABU'L-FIDA ISMAIL (Aboulfeda), *Geographie* (ed. M. S. Greyard) II (Paris, 1883) 134. Il legno, come abbiamo notato era ricercato anche dagli Arabi, secoli addietro; Strabone (XIV, 669) lo vede abbondare sulla costa della Cilicia-Trachea: cf. L. ROBERT, *Etudes Anatoliennes* (Paris, 1937) 506; M. SANUDO, *Secreta fedelium crucis*, lib. I, IV, 4 in BONGARS, *Gesta Dei per Francos* (Hanoviae, 1611).

([23]) L'incenso era chiamato γομφίτης (thymiame gomphyte) dall'egumeno russo Daniel nel 1106-7: B. de KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient* (Genève, 1889) 8-9; TOMASCHEK, *op. cit.* 44; cf. BENNDORF-NIEMANN, *Reisen* 36; L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure* (Paris, 1987) 312; Id., *Les conquêtes du dynaste Lycien Arbinas, Journal des Savants* 1978, 26-34: il commento ad

Questa ricchezza dovuta al commercio spiega anche il motivo della sopravvivenza della città in età medioevale, e ciò può offrire al tempo stesso un'analogia di benessere economico che poteva godere questo golfo nei secoli più antichi. Dalla fine del XIII-inizio XIV secolo in poi inizia la presenza del golfo nelle carte dei Portulani. Nel 1321 M. Sanudo affronta Macris dal sud:

> A Trachilo [= capo Angistro] usque ad portum terrae de Macre, milliaria sunt XV. bonum habet portum, in cuius introitu, sub aqua circa duos vel tres pedes est quaedam sicca (24); aquamque habet potabile in affluentia, nec ex parte terrae aliquatenus dubitatur. De Macre usque Copim [= Skopea], milliaria sunt decem: bonumque habet portum et tutum, tam ex parte maris, quam terrae: acquam in Insula copiose retinet cisternarum (25).

Sarà nella metà dell'Agosto 1473 comunque che il golfo e la città di Macris subiranno un disastroso evento che probabilmente cambiò la vita e l'economia dell'area: l'attacco delle galee veneziane contro Macris e la distruzione della città (26).

εὐλίμενος (Strabone, XIV 651C) applicato al golfo (vedi anche M. Wörrle, *Telmessos in Hellenistischer Zeit*, in *Actes du Colloque sur la Lycie Antique* (Paris, 1980) 63 e ss.

(24) «E innanci che tu vegni al ixola ivi e una secha in mar prodexe uno e mezo lo colfo...»: **Portolano Rizo** in K. Kretschmer, *Die Italienische Portulane des Mittelalters* (Berlin, 1909) 524, n. 252.

(25) M. Sanudo, *Secreta fidelium Crucis*, lib. II, IV, 26. Nella *Translatio Barim* greca (G. Anrich, *Hagios Nikolaos* I [Leipzig-Berlin, 1913] 443, 15 e ss.) si ha la *lectio* Μαρκιανὸς Λιμήν. Macris ed il suo golfo appariranno sempre nella cartografia posteriore: cf. G. M. Thomas, *Der Periplus des Pontus Euxinus nach Münchener Handschriften, Abh. der k. Akad. der Wiss., phil-hist. Cl.*, B. X (München, 1866) 285; A. E. Nordenskiöld, *Periplus, an essay on the early history of charts and sailing-directions* (Stockholm, 1897) 30; R. Almagià, *Planisferi, carte nautiche ed affini del secolo XIV al XVII esistenti nella Biblioteca Apostolica Vaticana* (Città del Vaticano, 1944) 24-5, in particolare il *Vat. Lat. 14207* = frammento di Carta Nautica Catalana, forse del XIV sec. Cf. anche le varie menzioni in A. Avramea-S. Asdrahas, *Maps and Map-makers of the Aegean* (Athens, 1985).

(26) N. Jorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* II (Gotha, 1909) 155.

I MONUMENTI

Dopo lo sguardo storico sulla città episcopale di **Telmessus-Macris**, possiamo ora avvicinarci ai complessi termali che, come detto sopra, hanno un carattere provinciale ma che, al tempo stesso, manifestano il benessere economico del luogo. Vorrei precisare che la grande insenatura di Skopea, dove troveremo le terme, era sotto la giurisdizione episcopale di **Telmessus-Macris**, e gli insediamenti che si trovano lungo questa sezione del golfo non si caratterizzano come facenti parte di un tessuto urbano ben esteso, quanto piuttosto come scali commerciali o al di più residenze private, relazionati tuttavia alla città in fondo al golfo[27].

LA RESIDENZA SU DOMUZ ADASI[28]

L'isola di Domuz (segnata come *Iero* [Ieronisi, Chironisi] nella nostra cartina) non ha oggi tante rovine bizantine quante se ne trovano invece sulla vicina Tersane Ad. Questo dato, assieme alla topo-

[27] Per quanto io sappia, non v'è toponomastica bizantina accertata su questa sezione di costa; i Portulani sono anch'essi poveri per la baia si Skopea. Ciò che noi possiamo ritenere è che la giurisdizione di Caunos — nel IV secolo divenuta Licia — non si estendeva fino all'interno del golfo. La toponomastica antica ci segnala invece quanto segue: a) il Capo Souvelah (Suvlą) è l'ἀγκών / Πηδάλιον; b) in cima ad esso v'è Lydae: altra *lectio* come **Chydae** in Ptolomeo e *Clydae* nello **Stadiasmus**, cf. J. BENT in *Jour. Hell. Studies* 9 (1888) 83 e ss., 10 (1889) 51 e ss., *TAM* II/1 (1920) 41, 49; Skopea (*Scope* in Plinio V, 131) deriverebbe da Κώπη (in SANUDO, **Copi**): TOMASCHEK, *op. cit.* 43 e ARKWRIGHT, *op. cit.* 96-7 con la discussione delle fonti antiche. Per quanto riguarda le isole della baia di Skopea, non ho trovato nessuna evidenza epigrafica per una toponomastica certa.

[28] Ringrazio la Sig.ra B. Simavi-Hürriyet, proprietaria attuale dell'isola per la sua cortesia ed ospitalità. La presenza di rovine medioevali su quest'isola è stata notata da Th. BENT, *Discoveries in Asia Minor, Jour. Hell. Studies* 10 (1889) 83; E. L. HICKS, *Inscriptions from Caesarea, Lydae, Patara, Myra, Jour. Hell. Studies* 9 (1888) 52; HOSKYN, *op. cit.* 145. Più a sud, lungo la costa licia, ad Aperlae, v'è un piccolo complesso termale che assomiglia al nostro di Lydae: C. FOSS, *The coasts of Caria and Lycia in the Middle Ages*, in *Rapports des Missions effectuées en 1983*, [*Fondat. Europ. de la Science*] (Paris, 1983) I, 226.

grafia del sito che stiamo per presentare a Domuz, ci induce a considerare che la presenza delle nostre vestigia bizantine sull'isola avesse un carattere piuttosto privato. E' doveroso, comunque, riproporre ciò che vide Maiuri all'inizio di questo secolo. L'archeologo italiano ricercava al tempo rovine classiche, e ben poco spazio ed attenzione dava ai resti bizantini (=medioevali); egli scrisse quanto segue:

> L'isoletta di Jeronisi conserva le rovine di un castro bizantino a guardia del canale che la separa dalla vicina isola di Tersané [=verso sud-est] e molti ruderi di abitazioni medioevali lungo la spiaggia di nord, con qualche frammento di marmo antico impiegato nelle costruzioni. Da questo stesso lato [=il nostro sito] si eleva sul mare ed è in parte coperto dall'acqua un piccolo edificio romano non anteriore al III secolo dell'impero, costruito ad *opus mixtum*, parte a mattoni parte a conci di pietra ben cementati con ambienti rettangolari separati da corridoi con porte ad arco tondo. Trattasi probabilmente di un piccolo edificio termale; edifici del genere sembra abbondassero nella ridente e calda baia di Telmessos. Oltre alle terme della città principale nel golfo poste ad ovest dell'odierna Macri, altre rovine di bagni di epoca imperiale si osservano nell'isoletta di Macri che chiude l'insenatura meridionale e che da queste non cospicue rovine prende ora il nome di Paleá-Macri [29].

Ben poco resta del «castro» bizantino sulla costa sud-est dell'isola, mentre tre elementi attualmente costitutiscono il complesso residenziale: le terme, la chiesa con le strutture adiacenti, le cisterne. Poca fede è da prestarsi all'origine vulcanica dell'isola — opinione espressami dagli attuali proprietari [30] —; è piuttosto da considerare tutto il golfo di Fethiye come giacente sulla faglia sismica [zona sismica di I classe] anatolica occidentale. Quando il lettore avrà assimilato questo dato geologico di estrema importanza per lo studio della geografia storica delle coste dell'Asia Minore, solo allora potrà rendersi conto di quante strutture bizantine restino attualmente di molto sotto il livello del mare. A Domuz, come anche nel complesso

(29) A. Maiuri, *Viaggio di esplorazione in Caria. II, op. cit.* p. 424. Le terme sono citate anche da P. Roos, *Topographical and other Notes on South-Eastern Caria, Opusc. Atheniensia* 9 (1969) 82.

(30) P. Roos, *Topographical and other Notes, op. cit.* 82 dice che «among these remains at the bay is now a modern house, erected during the last years by an Egyptian prince who owns the island as the only remaining part of a previous Egyptian dominion around the gulf of Fethiye». Questo negli anni '60; oggi è diverso.

di cui pure m'occuperò, il mare ha distrutto gran parte delle strutture bizantine, lasciando solo degli alzati di muri sott'acqua e rendendo così alquanto difficile la ricostruzione di quegli ambienti che una volta stavano sulla costa. Sull'isola di Domuz, inoltre, credo che la zona residenziale (abitata) debba situarsi li ove attualmente si erge la villa dei Signori Hürriyet, cioè fra il complesso ecclesiastico e le terme.

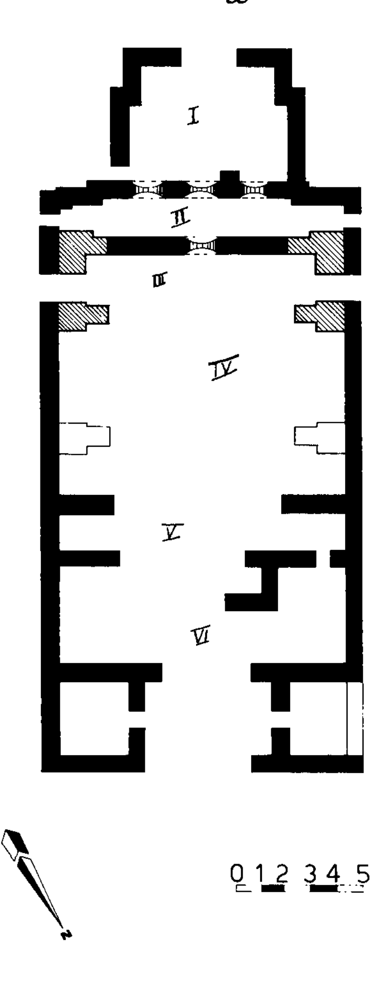
a) *Le terme (pianta 1)*

Ciò che resta oggi visibile sopra il livello del mare sono i vani I-III; gli altri tracciati sono ricostruiti seguendo le tracce che giacciono a circa 50 cm. sotto il livello del mare. Certamente il complesso termale si allargava ad ovest, ed era orientato secondo un asse Nord-Sud. Gli ambienti I-III sono stati recentemente restaurati, ma lasciano vedere la tecnica muraria che ci fa pensare alla fine del V-inizi VI secolo, una data questa comprovata anche dal mosaico e dalla chiesa. Diciamo subito che i mattoni cotti (generalmente di 29 per 29 per 4 cm.([31])) sono stati usati sulla fronte delle entrate ad arco, nelle bande orizzontali (foto 1) e nell'alzato dei muri: questo si nota nei vani I-III([32]). Dalla disposizione dei tubi fittili (10 cm. di diametro) si può ritenere che i vani I-III appartengono alla zona **calidarium**. Nel vano I — certamente son da pensare quí tre piccoli vani cupolati (foto 2) — abbiamo la profusione dei tubi fittili inseriti orizzontalmente nelle mura ad un'altezza di circa un metro dall'attuale pavimentazione([33]). Questi tubi si trovano appaiati agli angoli delle tre entrate arcuate del vano I, come anche lungo il muro occidentale dello stesso vano. Una scanalatura verticale esterna si vede lungo il primo grande pilastro a sud-est: qualora questa fosse usata per il sistema di riscaldamento al momento resta incerto, anche perchè la cosa non si riscontra altrove. L'uso dei mattoni negli ambienti I e II ci dice qualcosa di più. Il laterizio non era a luce ma v'era uno strato d'intonaco esterno; tutti gli archi, inoltre, sono fatti con

([31]) A volte si incontrano mattoni di 33 per 3,5 cm; 30 per 4 cm. nelle bande orizzontali e negli archi.

([32]) Nei muri che restano nel vano III, nei due pilastri che iniziano poi il vano IV, i laterizi non appaiono.

([33]) Il livello originale giaceva almeno 70 cm. sotto l'attuale.



Pianta 1.

un doppio ordine di mattoni (4 cm. è lo spessore della malta) (foto 3). Quando si tratta di un alzato, i mattoni sono posti a bande regolari lungo i muri esterni ed alternati con malta (foto 4) negli spessi muri esterni del vano I (spessore della malta 4,5 cm.). Nel corridoio trasversale II, sull'entrata arcuata sud-ovest (foto 5), come anche nell'angolo sud-ovest del muro esterno si notano indizi evidenti di una mano posteriore. Sul registro superiore dell'arco lo spessore della

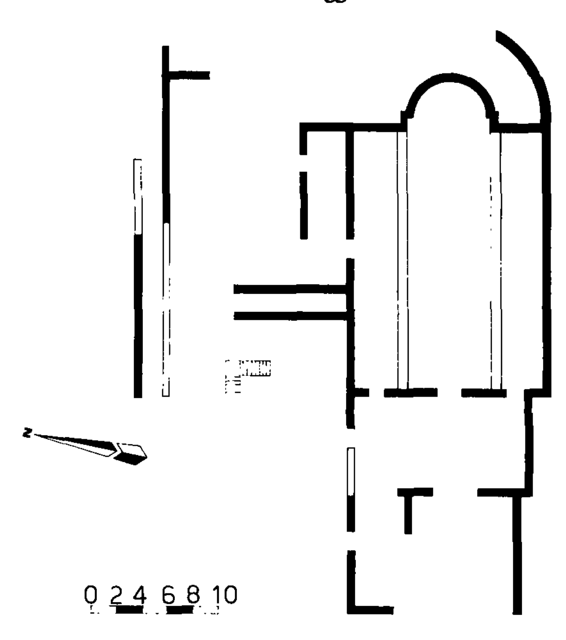
malta(34) è aumentato e la disposizione dei mattoni meno regolare; nell'angolo esterno del muro, adiacente all'arco, si notano molto più chiaramente i segni della riparazione. Il muro in questo caso è stato alzato non usando più laterizi — forse non più reperibili in zona(35) —, ma conci di pietra locale con abbondante malta (foto 6). Altrove, nella Licia settentrionale (Gemile Adası) e nella Caria meridionale (Gebekse) troviamo questa tecnica che è da datarsi a periodo più tardo, probabilmente sotto i Lascaris. Le terme, tuttavia, sembra che non abbiano cambiato funzione in epoca posteriore. La ricostruzione dei grandi pilastri a nord del vano IV è dovuta alle tracce in mare ed ad una richiesta di chiudere la sala voltata prima della sezione V che mi sembra di passaggio. Dalla planimetria e dall'esame dei primi ambienti credo che il vano IV sia servito come **tepidarium**, e la sezione VI — non facilmente delineabile a mare — sia stata devoluta a zona fredda dell'intero complesso. In questa ultima sezione (VI) lo spessore dei muri si teneva costantemente fra i 65-70 cm., alzati senza l'apporto di mattoni.

b) *La chiesa (pianta 2).*

A sud delle terme, situata sulla discesa a mare della collina, v'è una chiesa di forma basilicale. Il muro nord dell'edificio dista circa

(34) Ancora non si è fatta un'analisi dettagliata sulla malta e sulla sua «allisciatura» nelle cortine di laterizi o nelle bande di questi. Per l'alto medioevo bizantino, ne ho trattato nel mio *Byzantine Religious Architecture (582-567): its History and structural Elements* (OCA 237, Roma 1991); per la Licia, vedi il caso di S. Nicola a Myra: U. PESCHLOW, *Die Architektur der Nikolaoskirche*, in J. BORCHHARDT (ed.), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit* [*Ist. Forsch.* B. 30] (Berlin, 1975) 35 e ss. Per Domuz, sul registro superiore di questo arco, l'allisciatura lascia leggermente scoperto il bordo inferiore del mattone della fila sottostante: cf. l'illustrazione nella *Rivista dell'Istit. Naz. d'Arch. ne Storia dell'Arte* XXIII-XXIV (1976-7) 161.2. La variazione di colore (per la malta) non deve indurci ad ulteriori conclusioni: non ho analizzato in dettaglio i vari tipi di malta e francamente non so quanto le condizioni atmosferiche e la salsedine abbiano influito in questo processo chimico.

(35) Raro sarà l'uso del mattone nel secondo complesso termale che presenterò. Nella Licia settentrionale, a mia conoscenza, per gli edifici bizantini, anche del VI secolo, non si è molto usato il mattone. Fanno eccezione i torrioni poligonali della fortezza di Fethiye, il cui patronato e data sono ancora da stabilire (forse tardo XII sec.).



Pianta 2.

15 m. dal mare, ed è in questa area che si trovano gli ambienti aggiunti. Data la struttura del terreno, per poter alzare questi edifici i costruttori hanno dovuto livellare a terrazza piccole aree. La tecnica delle terrazze è tipica dell'architettura classica della Caria meridionale e della Licia montagnosa, ed i Bizantini hanno continuato questo modello. Lungo la costa, sotto la chiesa, una strada (1,50 m. di larghezza), anch'essa alzata a terrazza dall'attuale livello del mare, correva verso le terme. A sud e sud-est si alzano le poche tombe e le varie cisterne.

La basilica presenta internamente una sola abside centrale, rotondeggiante anche all'esterno; l'abside è larga 5,70 m. e profonda 2,80 m. All'esterno, ancora ad est, parte dall'angolo sud-est un muro che gira circolarmente creando un ambiente certamente usato per la conduzione della chiesa([36]). La chiesa, lunga 20,50 m. e larga 14,40

([36]) Un'identica struttura si trova in due planimetrie di chiese esistenti sull'isola di Gemile, a circa 20 miglia sud-sud-est di Domuz, nel golfo di

Foto 1.

Foto 3.

Foto 5.

Foto 7.



Foto 9.



Foto 11.

Foto 13.



Foto 15.

m., è divisa in tre navate: quella centrale misura 6,20 m., mentre ciascuna delle laterali 3,30 m. Due stilobati a terra, 80 cm. di spessore, creavano la divisione delle navate; essi probabilmente sostenevano delle mura, in quanto non v'è traccia alcuna di colonna **in situ**. Tre porte davano dalla chiesa sul nartece ed una si apriva nel muro a nord; dalla disposizione planimetrica è chiaro che la zona di accesso e funzionale per il servizio liturgico era quella di nord-ovest. Dalla strada lungo il mare si accedeva alla zona alta della chiesa per mezzo di una scala, i cui gradini si alzavano ciascuno di 20 cm., ed erano lunghi 1,30 m. Nei muri esterni delle navate laterali si aprivano delle finestre, e questo lascia pensare alle gallerie superiori su ambo i lati. I muri sono alzati con pietra locale, tagliata irregolarmente (foto 7), mista a molta malta raggiungendo uno spessore costante fra i 50-60 cm. Tenuto conto dello spessore dei muri, la chiesa quasi certamente aveva una copertura lignea.

Nel nartece, vicino alla porta nord-ovest della chiesa, si notano tracce di pavimentazione musiva. All'intero del cortile della villa moderna è stato trasportato a pezzi, rovinandolo, un mosaico (foto 8) che viene dalla chiesa. Non di alta qualità (tessere di 1,5-2,5 cm.); moduli geometrici, poligonali e circolari, di colore bianco e rosso erano probabilmente racchiusi da una fascia in rosso lungo i bordi esterni. Ad ovest del nartece, si apriva ancora un atrio di difficile ricostruzione. La tipologia della chiesa è molto comune in questa parte della Licia bizantina, e non si discosta dall'architettura della fine V-inizi VI secolo della Caria costiera.

c) *Le Cisterne.*

A sud e a sud-est della chiesa si trovano le cisterne. Anche se in Sanudo avevamo notato che «aquam in Insula copiose retinet cisternarum», non possiamo identificare con sicurezza la **Insula** con Domuz perchè Tersane possiede molte rovine bizantine, cisterne incluse. Data la dimensione ridotta delle cisterne su Domuz, credo che

---

Belceğiz; in miniatura, la stessa struttura si rinviene ad Inceburun (nella diocesi di Sidyma, sulla costa). A Domuz l'accumulo di massi ed arbusti ha reso impossibile qualsiasi rilievo: nei due casi sù citati, si tratta della zona dello *skeuophylakion.*

esse servissero solo per l'approvvigionamento idrico della residenza sull'isola. La cisterna segue una tipologia rettangolare libera abbastanza comune. Essa è scavata nella roccia, e all'altezza dell'imposta della volta — questa resta a luce — si aprono i canali di adduzione (da due a sei). La volta, comunque, non restava voltata al di fuori; una zoccolatura tutt'intorno si alzava fino all'altezza del concio di chiave (foto 9) per convogliare l'acqua più speditamente. La muratura è tutta in pietra e malta, ma per la volta si sono usate lastre di pietra poste verticalmente — indizio che il laterizio è stato usato solo per le terme — a mò di mattone (foto 10). Le dimensioni di queste cisterne rettangolari variano da 0,90 per 1,70 m. a 2 per 2,70 m. circa, ed a volte erano accostate quasi a formare un insieme strutturale per il deposito idrico. Infine, un altro vano, voltato anch'esso (foto 11), merita qualche parola a parte. Diviso a terra in tre loculi da due muri a T, esso era voltato con particolare cura e con lastre di calcare ben tagliate. Aveva una piccola anticamera d'entrata e sui muri, cosí come nella volta, non si notano i canali di convogliamento d'acqua. Probabilmente si può pensare ad una camera funeraria, riusata o restaurata in epoca tardiva([37]).

Prima di passare all'altro complesso termale, conviene fare delle brevi considerazioni su questo insediamento bizantino a Domuz. Se la mia ipotesi d'identificazione è valida, avremmo qui una residenza privata, provinciale, ancora d'uso negli ambienti del V-VI secolo. È da ricordare un caso illustre di quel tempo. Nel 594 Philippicus, cognato dell'imperatore Maurizio, oltre alla sua residenza nella Capitale si costrui a Chrysopolis un monastero, cosí si esprime Teofane([38]), dedicato alla Vergine — qui il lettore deve leggere anche una chiesa —. In questo monastero Philippicus edificò inoltre un παλάτιον, usato anche dall'imperatore e dalla sua famiglia, ed ancora ἰχθυ(ο)τροθεῖα καὶ παραδείσια ἔνδοθεν [ἔσω] εἰς τὴν θεραπείαν

([37]) Le tombe bizantine in Asia minore sono state relativamente poco studiate a meno che non facciano parte di una estesa necropoli. Le tombe cilicie hanno espresso ultimamente delle tipologie: cf. E. Rosenbaum, *The Necropolis of Anamur, Belleten* 29 (1965) [*Türk Tarih Kur. Basimevi*, Ankara, 1965) 28 e ss. (la nostra camera tombale rassomiglia al tipo I della Rosenbaum). Per la Licia, la grande necropoli di Olympos e quella minore di Gemile non sono state ancora studiate.

([38]) *Chronographia* (ed. de Boor) 272, 22-27.

αὐτοῦ (di Philippicus)(39). Al tempo si chiamava monastero l'intero complesso che comprendeva però anche quegli ambienti divenuti comuni nel cerchio aristocratico o benestante bizantino. Non ci sorprende dunque la coesistenza di un piccolo edificio termale affiancato ad una chiesa: si trattasse di una villa o di un monastero, ciò che ci preme notare è la continuità nelle provincie di un insieme strutturale appartente al mondo tardo-antico, di li a poco destinato a sparire.

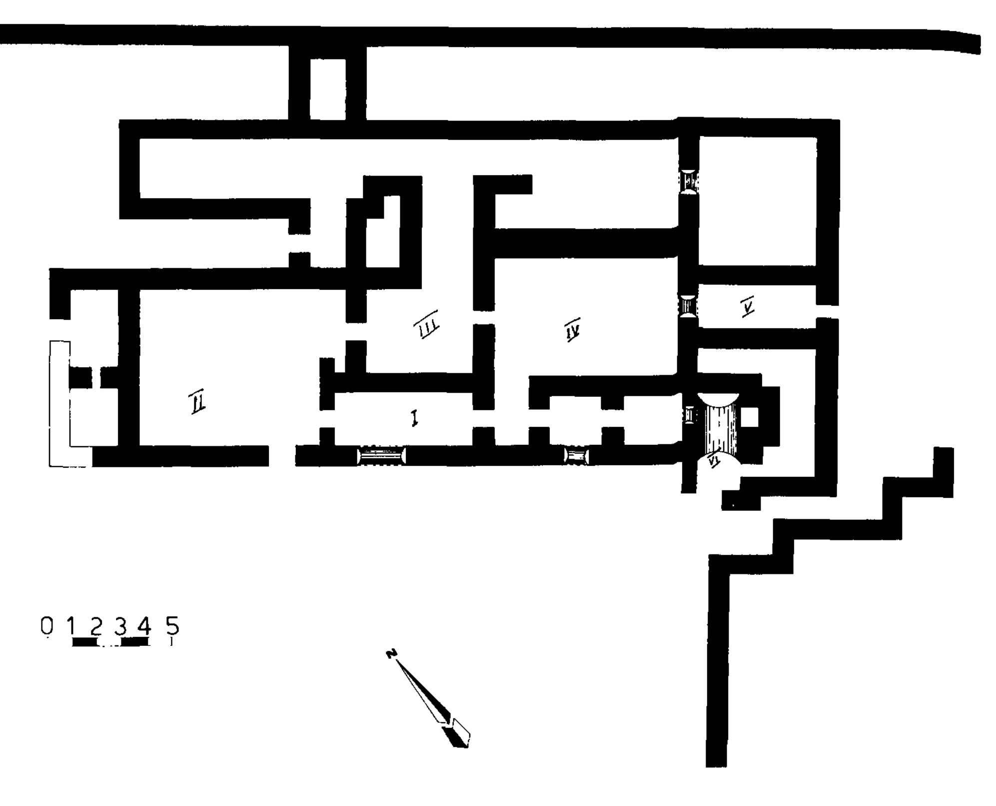
Il complesso termale «Cleopatra» (Lydae)(40) (pianta 3)

I pescatori turchi del golfo cosí chiamano questo ammasso di rovine in gran parte già corrose dal mare. Si trovano nella baia più recondita, ad ovest del golfo. Di qui parte un sentiero che salendo sulla costa e fra le valli montagnose raggiunge le rovine della città di Lydae (circa 3 miglia). All'entrata di questa piccola baia, si nota un muro di circa 25 m. (60 cm. di spessore), che partendo dal mare avanza verso l'interno. Iniziava a mare legato a dei vani, ora sommersi, che si stendevano per un breve tratto sulla costa antica. Le terme (foto 12, da sud-est), anche se di difficile ricostruzione(41), sembra che abbiano un orientamento Nord-Sud, ma la facciata di terra è attualmente coperta da materiale di riporto scivolato dalla collina sovrastante. Tutta la sezione esterna nord è sommersa dal mare, mentre quella ad ovest si conserva solo parzialmente. Sulla costa adiacente ad ovest, si allunga un muro di ca. 30 m. allineato con la facciata del complesso, e che gira a sud quasi ad angolo per chiudere la sezione antistante le terme che resta coperta dal materiale di riporto. Soltanto uno scavo sistematico della zona a sud-ovest potrebbe accertare l'esatta configurazione delle mura e dei relativi vani d'entrata. I muri esterni erano coperti da conci di calcare locale,

(39) Probabilmente v'era anche un bagno in questo monastero di Philippicus, come lascia intendere la *Vita S. Stephani* Jun., *PG* 100, 1140 D.

(40) «In the bay south of the wall are some Byzantine remains, consisting on some buildings and parts of walls, apparently a bath»: P. Roos, *op. cit.* 81 dice solo questo sul nostro bagno.

(41) Il rilievo è stato fatto sulle mura ancora stanti e su quelle lambite dal mare; lo studio dettagliato delle mura a nord-est e nord-ovest richiede l'impiego di un team subacqueo.



Pianta 3.

tagliati rozzamente e disposti orizzontalmente; una tecnica rinvenuta nelle piccole terme vicino alla basilica di Aperlae ed a Göl in Caria, nel golfo di Simi. All'angolo sud-est v'era un'altra struttura — anch'essa totalmente coperta da materiale di riporto — ed allo stato attuale è difficile pronunziarsi sulla sua relazione col complesso termale.

La facciata sud, così come si presenta oggi, ha quattro entrate: l'entrata centrale misura 2 m. di apertura ed introduce in un vano di passaggio I (2,20 per 2,10 m.) voltato a botte, che porta verso gli ambienti di sinistra e di destra attraverso un lungo corridoio che corre parallelo alla facciata sud. Generalmente lo spessore delle mura misura 80 cm. Le arcate superiori delle entrate dovevano essere riempite di laterizi (presumo dalle dimensioni di 33/35 per 4/5 cm.) che, misti a malta, limitavano la reale fronte dell'arco. Dal vano I si

accedeva lungo il corridoio ad una spaziosa sala ad ovest [II] che aveva ad est due piccoli vani. Il pavimento della sala II era formato da piccole lastre di calcare poste direttamente sulla malta. Poiché le lastre non aderivano perfettamente una all'altra, quando ciò accadeva gli interstizi erano riempiti con malta grigio-chiara(42). Le sezioni di mura (spessore 80 cm. ad ovest; 85 cm. a sud) di questo vano mostrano chiaramente la tecnica dei conci poligonali che creavano le facciate esterne mentre l'interno del muro era riempito di piccole pietre e malta in abbondanza. Adiacenti ad ovest a questa sala sono ricostruibili due altri vani che giacciono sott'acqua: probabilmente questi era intercomunicanti e comunicavano con la sala II. La sala II era collegata ad un vano intermedio [III] che introduceva nella sala IV. Il vano III sembra essere una zona di passaggio e di collegamento con i vani a nord dell'intero complesso, ma lo stato attuale del mare lascia poco spazio per la ricostruzione di questi ambienti.

Ben conservata è la sala IV che ci presenta una disposizione volumetrica facilmente delineabile. Attualmente questa sala è invasa dal mare (foto 13) ad un'altezza di ca. 50 cm.; i muri sono molto spessi (1,30 m.) e sono alzati soltanto con grandi pietre cementate con malta (foto 14). Probabilmente era voltata a tutto sesto. Sul versante nord-est e nord-ovest, in alto, si aprivano due finestre, mentre i muri nord e sud erano, a piano terra, scanditi con due archi ciechi (4 m. di corda)(43); nell'arco volto ad oriente si apriva poi l'entrata che dava nella sala V. Una ricostruzione dei canali sotterranei per il passaggio del calore è oggi quasi impossibile. Il forno, o più verosimilmente un vano molto vicino ad esso è l'ambiente voltato VI (foto 15): di qui partivano (tutto sommerso oggi) due canali che si immettevano nella sala IV e in V. Dal piccolo ambiente VI partivano verticalmente i tubi fittili (20 cm. di diametro) che si ritrovano accoppiati, posti questa volta orizzontalmente, all'interno del muro sud della sala IV (foto 16). Considerando la disposizione dei vani IV-VI, v'è una certa probabilità che la zona riscaldata (fornace e **calidarium**) doveva trovarsi nei pressi di VI, facendo cosí pensare che V e IV siano ambienti del **calidarium**.

(42) Tale appare il colore oggi; non so quanto abbia influito il mare per la variazione di colore. L'impasto di malta sembra essere privo del laterizio frantumato che aggiungerebbe una sfumatura rossiccia all'impasto.

(43) La fronte di questi archi era sottolineata da laterizio, ora sparito, la cui traccia è comunque visibile all'altezza dell'imposta.

Se si presta attenzione alle dimensione del complesso visibile oggi (ca. 24 per 11 m.), e si aggiunguno le struttute adiacenti a sud-est e nord-ovest — che dovevano certamente avere un rapporto strutturale con le terme — abbiamo un complesso termale considerevole come edificio pubblico situato in una zona commerciale e portuale del golfo. Non abbiamo l'uso costante del laterizio, tuttavia la presenza dei conci all'esterno rende le mura abbastanza omogenee e compatte staticamente. La tecnica muraria ci riporta al VI secolo, quando evidentemente il golfo aveva assunto una sua propria fisionomia come stazione commerciale.

Le terme continuarono ad essere un elemento della vita quotidiana bizantina nella provincia. Siano esse private o affiancate a zone portuali, indicano evidentemente il benessere economico dell'area di appartenenza. Nel nostro caso, pensiamo di aver dato così un contributo — per meglio comprendere la città provinciale **Telmessus-Macris** — nell'alto medioevo bizantino, una città che si rifletteva nella vita e nel commercio del suo golfo.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
I-00157 Roma.

Vincenzo RUGGIERI S.J.

COMMENTARII BREVIORES

BRADLEY H. McLEAN

A Christian Sculpture in Old Corinth

An architectural fragment lies in the museum at Old Corinth bearing an inscription and a sculpture relief. Nikos Bees estimates that it dates to the 11-12th century CE(1). It is remarkable that while the inscription has been published on three occasions, the sculpture adjacent to it has never been described or published in the literature. In my opinion, this sculpture represents a wild goat as a type of Christ, perhaps the Levitical scapegoat.

1) *The Inscription*

The inscription was first published in facsimile (incorrectly), by Benjamin Meritt(2). He did not attempt a transcription or translation. I have examined the inscription myself and found it badly worn and in places illegibile. These difficulties are multiplied by the fact that the inscription was originally copied carelessly and may even omit letters(3). Nikos Bees transcribed the inscription as follows(4): + Σῶζε, Πέτρον, εὐθάρσει καὶ νουθέτε, Κύριε. G. H. R. Horsley has provided the following translation: "Save Peter, Lord, give him good heart and admonish him"(5). The name 'Peter' appears frequently in Corinthian inscriptions.

The theme of the inscription is salvation. It seems to be a prayer for one named Peter who was once a valued member of the Corinthian church

(1) The stone, perhaps originally a door lintel or support, is composed of white marble. It was discovered in 1927 between the church of St. John and the south stoa of the Agora. It measures 2.04 m. in length and .21 m. in thickness (Corinth Inventory 321). The letters of the inscription are approximately .03 m. high and .01 m. in depth. Cf. Nikos A. BEES (ed.), *Corpus der Griechisch Christlichen Inschriften von Hellas: Vol. 1. Isthmos-Korinthos* (Athens 1941; repr. Chicago 1978), 27-28.

(2) Benjamin D. MERITT, *Corinth: Vol. 8, Pt. 1: Greek Inscriptions 1896-1927* (Cambridge, Mass. 1931), No. 321, 164-165.

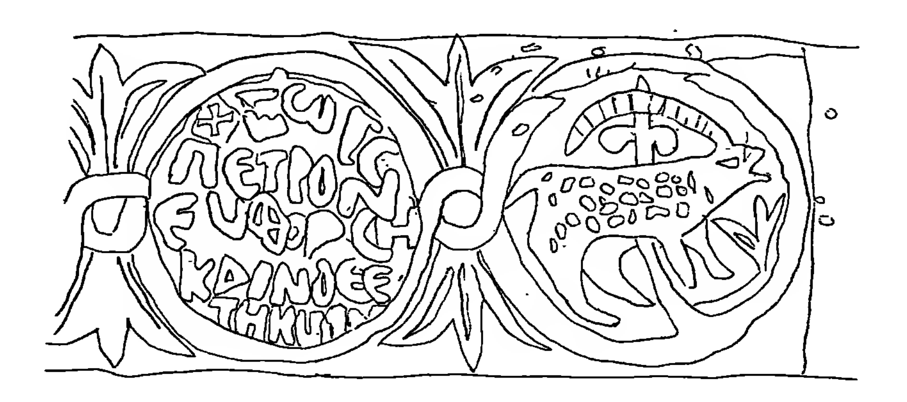
(3) BEES, (n. 1).

(4) BEES, (n. 1).

(5) G. H. R. HORSLEY, *New Documents Illustrating Early Christianity* (Alexandria, Australia 1983), III, 77.

(the Church of St. John?), but has gone astray. Hence the Christians pray that the Lord might admonish Peter and thereby instill in him a heart worthy of salvation.

This inscription is an integral part of the sculpture relief, the two being side-by-side and encircled by a figure-eight vine motif.



2) *The Sculpture (Sculpture Inventory No. 1325)*



Nikos Bees remarks that the sculpture relief is in the same hand as the inscription(6). As noted above, the two elements are united in composition by entwining circles. This deliberate linked design suggests that the inscription and sculpture should be interpreted in relation to one another.

The figure is that of an animal. Its most striking feature, the long backwardarching ribbed horns identify it as the species of wild goat known as the ibex (*Capra ibex*). The ibex is noted for its long curved horns with regular transverse ridges and was common in ancient times(7). Each year a new ring is added to each horn, enabling them to reach a length of up to two yards. In contrast, a hart or stag bears antlers, as many as six to seven on each side; a ram has tightly curved horns. Compare the elongated ridged horns of the sculptured animal with those of the ibex in the two illustrations below(8):



(6) BEES, (n. 1).

(7) George CANSDALE, *Animals of Bible Lands* (Exeter: Paternoster Press, 1970), 44.

(8) Thomas BEWICK, *A General History of Quadrupeds* (London 1970), 80.

Rhodian 'Wild Goat' style of decoration(9)



The ibex in the sculpture is spotted, perhaps like the goats Jacob bred (Gen. 30:32-35). Behind the ibex is what appears to be a cross, though it may also be some sort of vegetation.

3) *Interpretation*

As noted above, the inscription appeals to the Lord to save one named Peter and this prayer is accompanied by the image of a wild goat. Why would the artist choose a wild goat as a visual to accompany this inscription concerning salvation? We would rather expect a lamb (cf. Jn. 1:36, 1 Cor. 5:7; Rev. 5:6) or perhaps a hart (cf. Ps. 42:1). The fact that a goat is represented in conjuction with a prayer to the Lord seems to indicate that the goat represents the Lord.

I suggest that this goat is none other than the scapegoat of *Leviticus 16.* Byzantine Christians would naturally have been familiar with this ritual by way of the LXX (Lev. 16:7-10, 20-22) and through the writings of Clement of Alexandria, Origen, Cyril and Hesychius(10). More important is the fact that many Christians considered the scapegoat to be a type of Christ. For example, the author of *Epistle of Barnabas* remarks:

(9) Οἰνοχόν (7th century BCE) depicting the Rhodian 'wild goat style' of ceramic decoration.

(10) E.g. Clement of Alexandria (*Str.* 7.33), Origen (*Homilies on Lev.* 10.1-2), Cyril of Alexandria (*Graphyres,* PG 87, 747-750) and Hesychius (*Comm. on Lev.* ch. 16; PG 93, 988-992).

> "Accursed" he says [an unidentified source] "is the other [the scapegoat]". Pay attention to how the type of Jesus is made clear! "And you shall all spit on and prick [that goat], and encircle its head with scarlet wool, and thus let it be cast out into the desert."... they will (likewise) see him [Christ] then, on that day, wearing the scarlet robe about his flesh, and they shall say: "Is not this he whom we once crucified, despising and piercing and spitting on him"... (So you ask me) how is this like that situation (of the scapegoat)?... Therefore notice here the type of Jesus who was destined to suffer (*Barn.* 7:7-10)(11).

It is probable that *Barnabas* was read in Greece in medieval times. This epistle is mentioned on two Greek lists, in both the 'List of Sixty Books' (ca. A.D. 600) and the 'Stichometry of Nicephorus' (ca. A.D. 820). The Armenian chronicler Mkhitar (13th century) also lists it as a 'disputed' general epistle.

While it is difficult to define its precise sphere of circulation, it should be pointed out that *Barnabas* is preserved in several Greek manuscripts which date to the middle ages. The Hierosolymitan or Constantinopolitan manuscript (A.D. 1056) preserves the text in its entirety. A family of nine manuscripts (now known as 'G'), the oldest of which dating from the eleventh century, preserves a hybrid text which joins Barn. 5:7-21:9 to Polycarp's *Philippians* following 9:2. *Barnabas* was read as canonical scripture by community which produced the famous Sinaitic manuscript (א) (ca. fourth century) where it is included as part of the canon of the New Testament.

The witness to scapegoat Christology in *Barnabas* is by no means solitary: Justin Martyr says that "the elders of your people [i.e. the Jews] and the priests, laying their hands on Christ, and putting Him to death, sent Him off as a scapegoat" (*Dial.* 40.4). Tertullian calls the scapegoat "a figure of Christ" on the grounds that it was "surrounded with scarlet, cursed and spat upon and pulled about and pierced (and) was driven out of the city into perdition, marked with manifest tokens of our Lord's passion" (*Adv. Marc.* 7:7). While it is true that neither Justin nor Tertullian will have been read in medieval Corinth, these texts serve to demonstrate that the scapegoat Christology of *Barnabas* is not merely an isolated example. In view of the several exemplars of this tradition, it is possible, if not probable, that this theme found its way into the popular writings and preaching of Byzantine medieval culture.

What about the selection of a *wild* goat, an ibex, for this motif? In Greek culture, as in all ancient cultures, concrete realities often dissolve into mystical meanings. Is there a logic at work in the depiction of the *wild* goat? This question is closely related to another question: does the idea of 'goatishness' in general have any meaning in itself which might aid our contemplation this sculpture and the scapegoat ritual?

(11) Robert A. KRAFT (tr.), *The Apostolic Fathers: Vol. 3. Barnabas and the Didache* (Toronto 1965), 103-104.

Goats are essentially hill animals, sure-footed, independent and able to live in rugged country: "The high mountains are for the wild goats" says the Psalmist (Ps. 104:18; cf. Song of Sol. 4:1; 6:5). They are errant animals which will not mix with sheep, even when folded together in the same enclosure or assembled around a well at mid-day. Moreover, whereas sheep will walk in a compact flock along the valley, allowing the shepherd to lead the way, goats will not submit to such order. In the words of J. G. Wood(12):

> The goats... prefer to climb along the sides of the rocks that skirt the valleys, skipping and jumping as they go, and seeming to take delight in getting themselves into dangerous places, where a man could not venture to set his foot... In the evening, when the shepherds call their flocks to repose, they often make use of the caverns which exist at some height in the precipitous side of the hills.

According to George Cansdale, the wild goat of Palestine has never been domesticated(13). A goat which is domestically bred for generations tends to retain its wildness, and if released will easily fend for itself. Hence there is very little difference between a wild goat and a so-called domesticated goat. Goats intentionally marginalize themselves from the control and ordering of society; they are by nature on the limit between the domesticated and the wild.

Those attributes which all societies must control and order for their own preservation are the very attributes which mark the goat's wildness. For example, the goat has always had the reputation for tremendous libido and unbridled lust, one buck allegedly being sufficient for one hundred and fifty nannies(14). Daniel likens Alexander's unbridled lust for power to a he-goat (Dan. 8:8).

Goats are also renowned for their strength and courage. According to the rabbis, Job's he-goats were so fierce and strong that they could conquer wolves and carry bears upon their horns(15). Cosmologically, the goat is associated with storm clouds and lightning. Hence Zeus, who bore the thunderbolt, was suckled by a white goat. Minerva also bore the thunderbolt using a goat's skin as her buckler and aegis. Pan, the half-goat, halfman god is a god of the wilderness.

In Christ's solemn pronouncement at the Last Judgement, it is the ungovernable goats which are singled out for damnation (Mt. 25:32-33). They are called "cursed" whereas the sheep, who have a corporate identity, are blessed. It is this unbridled, socially liminal character of the goat which makes him such a suitable model for those excluded from the heavenly fellowship envisaged by the Matthean church.

(12) J. G. WOOD, *Bible Animals* (Guelph: J. W. Lyon, 1877), 242.

(13) G. CANSDALE, *Animals of Bible Lands*, 44.

(14) Beryl ROWLAND, *Animals with Human Faces* (Knoxville: University of Tennessee Press, 1973), 81.

(15) J. G. WOOD, *Bible Animals*, 241.

Therefore, goats by nature remain at the limit between domesticated and untamed animals, of marginal character owing to their wildness. Such characteristics make them the ideal subjects for the transfer of evil from society to the desert. The ibex in particular is close enough to society to make such a transfer possible, yet by nature it prefers the untamed wilderness. Such an animal would keep the curse at a distance, in the noman's-land, in the inaccessible caverns and heights.

To conclude. In view of the apparent availability of scapegoat Christology in the Byzantine world through *Barnabas* and others, the suitability of the ibex for this theme, not to mention the abundance of goats in Greece, it is not difficult to image how such ideas might come to be expressed in the sculpture of Byzantine Corinth. While such a conclusion must remain tentative, the absence of an alternative solution to the significance of this Corinthian sculpture, makes it worthy of serious consideration.

Trinity College
Toronto

Bradley H. McLean

MIGUEL ARRANZ

Della Confermazione. Ricordando P. Louis Ligier S.J. (1911-1989)

Il nostro maestro, P. Louis Ligier S.J., nonostante la sua modestia, si era lamentato che il suo lavoro, *La confirmation: sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Editions Beauchesne, Paris 1973, non avesse attirato adeguatamente l'attenzione di teologi e di liturgisti. Io stesso devo fare il «mea culpa» per non averlo citato nei miei saggi sui sacramenti bizantini dell'iniziazione (OCP 1982-1998). Anzi, voglio fare ammenda di questa mancanza soffermandomi sulla traduzione italiana appena uscita: Louis LIGIER, *La confermazione. Significato e implicazioni ecumeniche ieri e oggi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1990, pp. 338. Il mio giudizio globale sull'opera è altamente positivo, benché non possa omettere qualche critica.

Per cominciare, la traduzione del sottotitolo non è felice: quel «hier et aujourd'hui» del 1973 non è reso fedelmente dal «Ieri e oggi» del 1990; se non altro perché nel frattempo, e precisamente il 16-6-1987, la Commissione Internazionale per il Dialogo Cattolico-Ortodosso (organismo congiunto delle Chiese Cattolico-Romana e Ortodosso-Bizantina) radunata a Cassano-Murge (Bari) ha prodotto un documento ufficiale sui sacramenti dell'iniziazione: *Fede, sacramenti e unità della Chiesa*, pubblicato da *Il regno-documenti*, 17 (1987) 537-540.

Fedele al suo metodo eminentemente pratico, P. Ligier non comincia dalla ricerca storica, ma dalla dottrina ufficiale romana. Il I capitolo (pag. 17) porta come titolo: «La costituzione apostolica *Divinae consortium naturae*». Vi si fa la storia del documento (pubblicato da Paolo VI il 15-8-1971) e del lavoro previo, sia del *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia*, sia della commissione competente. L'A. parla di cose vissute.

Il cap. II (pag. 35) si occupa di «Documenti del magistero romano sulla confermazione». Testimonianze patristiche: Innocenzo I (416); e scolastiche: Innocenzo III (1204) e Innocenzo IV (1254). La dottrina romana si sviluppa nei concili di Lione (1274) e di Firenze (1439: *Decreto degli armeni*).

Il cap. III (pag. 49) è dedicato alla «Documentazione delle liturgie orientali».

Qui l'A. entra in materia affermando: «Queste liturgie sono oggi molto meglio conosciute: occorre interrogarle. Non potendo esaminarle tutte, studieremo le più significative, cioè le più antiche, le più autonome, o, nel caso di Bisanzio, le più imitate e adottate» (pag. 49). Metodo alquanto discutibile: «scegliere» i testi secondo criteri a prima vista soggettivi e tutto sommato

meno sicuri; in realtà il metodo è eminentemente pragmatico: si tratta di provare una tesi, cioè la dottrina romana dei secoli XIII-XV. Ma la «liturgia comparata» è credibile soltanto se l'analisi di ogni termine è praticamente esauriente. In realtà P. Ligier è esauriente nelle sue analisi, e quando dichiara di usare un metodo selettivo lo fa soltanto per mettere le mani avanti nel caso che qualcosa gli sia sfuggito. Il che di solito non avviene.

Ed ecco allora che la presentazione del conferimento della cresima o confermazione (ma in francese si usa soltanto la seconda parola) nei sei riti orientali di base è condizionata dalla tesi centrale del libro, cioè dalla supposta supremazia del rito dell'imposizione delle mani su quello dell'unzione col santo crisma.

Si comincia (pag. 50) dalla prassi siro-orientale o nestoriana. Per la gioia di Ligier questa tradizione non comporta unzione post-battesimale, né con olio, né con crisma, mentre possiede un rito di perfezionamento del battesimo (comportando l'idea di ratifica o conferma o sigillo definitivo per opera dello Spirito), che suppone una «consignatio» e una imposizione delle mani. Questo rito, che si trova fra il battesimo e la comunione, non può essere per Ligier che il sacramento della confermazione. La possibilità invece di un conferimento dello Spirito attraverso una unzione pre-battesimale non sfiora la mente dell'A. Eppure sembra che Padri autorevoli come i Cappadoci e il Crisostomo l'abbiano contemplata, anzi semplicemente constatata come prassi delle loro chiese. In OCP 1986: 186 ss, partendo dal magnifico articolo di G. Kretschmar (*Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, La Maison-Dieu 1977:7-32), ho sostenuto l'ipotesi che questa sia stata la prassi del primitivo «rito» bizantino.

Nella liturgia etiopica (pag. 55) battesimo e confermazione sono conferiti con due riti nettamente distinti. Questo comporta sia una molteplice unzione sia qualche imposizione delle mani, ma anche una incoronazione. Dall'analisi a dir vero non troppo diafana dei vari testi - piuttosto tardivi - Ligier deduce ancora la preponderanza dell'imposizione sull'unzione.

Anche nella liturgia copta (pag. 59) l'imposizione delle mani ha un ruolo predominante sull'unzione. L'imposizione inoltre si accompagna al gesto di alitare sul viso del neofita per conferirgli lo Spirito, ma anche all'incoronazione, come presso gli etiopi.

Alla pag. 63 l'A. studia la confermazione nel rito greco e suppone che il rito e la formula di confermazione (che chiama «forma breve») dell'eucologio Barberini 336, l'unico eucologio che sembra conoscere, siano delle forme semplificate in rapporto all'antichità; e si perde in una serie de citazioni di autori che non aggiungono nessuna prova circa il vero rito. Sarebbe stato più ragionevole cercare negli altri manoscritti che esistono dell'Eucologio. Dal momento però che la forma breve *Sphragîs dôreas Pneumatos Hagiou* («Sigillo del dono dello Spirito Santo») è diventata la nuova forma della confermazione latina, P. Ligier, pur riconoscendola come «forma sufficiente», si ritiene obbligato a studiare a fondo la sua storia e il suo significato. Poco convincente la proclamata necessità «secondo la teologia greca» di una epiclesi che completi il sacramento e che non può essere altro per l'A. che la preghiera precedente l'unzione (la preghiera [B5:4]: OCP 1987:79). Ancora meno convince il riferimento al rituale di unzione degli eretici (unti non in quanto eretici, ma in quanto precedentemente non cresimati, allo stesso

modo che si devono battezzare i non ancora battezzati; cf. OCP 1983:42 ss). Né serve alludere all'unzione pre-battesimale dei catecumeni, la quale, come nel caso della prassi siro-orientale o nestoriana, non suscita nell'A. la minima curiosità, benché la menzione del dono dello Spirito vi sia esplicita. Come conclusione, non avendo un'imposizione delle mani su cui poggiare, Ligier preferisce puntare sulla preghiera epicletica (cf. supra) piuttosto che sull'unzione con la sua forma breve, «enigmatica» e «non prevista». Si capisce lo sgomento dell'A. per l'ingiustificabile recente introduzione della forma «breve» nel rito della cresima romana, ma questo non lo autorizza a scagliarsi contro la formuletta in se stessa, magari reinventandone la storia. Su questo punto non possiamo seguire il maestro, cui d'altra parte tanto dobbiamo.

Dalla confermazione presso i siri di Antiochia (pag. 72), che nella sua forma antica non ha l'imposizione delle mani, P. Ligier, che cita manoscritti siriaci egregiamenti studiati da S. Brock, non sembra poter trarre grandi conclusioni per la sua tesi e così preferisce studiare a lungo rituali più recenti e più vicini alla sua concezione.

Nemmeno presso gli armeni ortodossi (pag. 83) la confermazione contempla l'imposizione delle mani. Ma Ligier scopre nelle preghiere che accompagnano il rito il complemento epicletico alle formule brevi delle unzioni.

Nella sintesi dell'analisi liturgica (pag. 87) Ligier, bontà sua, considera tre liturgie (la nestoriana, l'alessandrina e la bizantina) come particolarmente importanti, relegando le altre tre a un rango secondario. Ne conclude che l'unzione non è universale, mancando presso i nestoriani. Esiste una grande varietà quanto alle formule brevi che accompagnano le unzioni. L'imposizione delle mani manca presso i bizantini, gli armeni e anticamente anche presso gli antiocheni. Fra le quattro preghiere (A, B, C, D) che si trovano nei differenti riti, la prima, comprendente un'epiclesi, è comune a tutti. Essa potrebbe essere l'invocazione che dai tempi apostolici accompagnava l'imposizione delle mani, anche per quelle chiese che non hanno conservato tale imposizione.

Nel cap. IV (pag. 95), «L'opzione storica delle chiese greche dell'Asia Minore», l'A. passa a congetturare perché bizantini, armeni e siri «abbiano perduto» l'imposizione delle mani, pur conservando la preghiera A che doveva accompagnarla. E apre la discussione storica partendo dal rito romano e dalla «Traditio Apostolica» (che però non attribuisce a Ippolito, e in ciò lo seguiamo volentieri), trovando in questo rito due unzioni col crisma e una imposizione delle mani; non importa se la preghiera A non è tanto esplicita; sicuramente si tratta di una lacuna accidentale (e qui Ligier si allinea con Dom Botte, amico delle ricostruzioni, oltre che grande «ippolitista»), giacché preghiera A e imposizione delle mani vanno insieme. D'altra parte l'imposizione delle mani equivale (e si citano perfino i lontani ispani) a una benedizione; precisamente la preghiera A dei bizantini, che - ricordiamo - non hanno l'imposizione delle mani, comincia col «Benedetto sei tu Signore».

A partire della pag. 104 si ipotizza un cambiamento nel rito greco della confermazione. Ma gli esempi addotti sono poco probanti: quello della penitenza e quello dell'unzione degli imperatori. Si adduce come argomento la domanda che si poneva Cabasilas, nel s. XIV: come mai gli imperatori venivano unti e i ministri sacri no (non lo siano più... legge Ligier). Se la domanda di Cabasilas poteva essere giustificata, l'argomentazione di Ligier

non lo è. Gli imperatori bizantini hanno cominciato ad essere unti soltanto dall'anno 1209 (cf. OCP 1990:83 ss), mentre i vescovi e i presbiteri non lo sono mai stati. Perciò non è da supporre un cambiamento del rito.

Dopo aver presentato i possibili motivi di tale cambiamento nella confermazione, cioè dell'abandono da parte dei greci dell'imposizione delle mani (pag. 106), per arrivare a precisare nella pag. 122 il punto centrale del cambiamento, e nella pag. 126 l'epoca in cui questo sarebbe avvenuto, l'A. si sente in dovere di spiegare il senso della *cheirothesia* del canone 8 di Nicea (pag. 108) per la riammissione dei chierici eretici nella Chiesa... Siccome poteva esserci confusione fra le differenti imposizioni delle mani (nella confermazione, nella penitenza, nelle ordinazioni...) è possibile che sia stata riservata l'imposizione delle mani ai soli riti di ordinazione. Stiamo in piena «liturgie-fiction» anche se si invocano – assimilandoli – il canone 1 di Basilio sugli eretici convertiti (pag. 127) e il canone 48 del sinodo di Laodicea (pag. 133), che imponeva a tutti i neo-battezzati l'unzione post-battesimale col crisma; ma questa ingiunzione non si riferiva agli eretici, bensì ai neofiti di quelle chiese dell'area antiochena che conferivano il sacramento con una unzione pre-battesimale con l'olio. È in questo canone di Laodicea che occorre vedere un vero cambiamento liturgico, piuttosto che nella presunta soppressione dell'imposizione delle mani.

Nella pag. 138: «Lettera di Costantinopoli o lettera di Efeso?», facendo uso con padronanza disinvolta di testi poco noti e di manoscritti rari, l'A. discute a lungo sull'autenticità del canone 7 del concilio di Costantinopoli (381), che per primo dà la formula *Sigillo del dono*. L'A. vuole che questo testo sia posteriore allo stesso concilio, ma si meraviglia che nel canone manchi qualunque allusione a nestoriani o monofisiti, che naturalmente non possono apparire, rispettivamente, prima dei concili di Efeso (421) o di Calcedonia (451). La «petitio principii» diventa chiave della storia.

Nei titoli che seguono «Influenza di questo documento» (157) e «Senso e portata dell'innovazione» (161) si continua a «fare storia» sull'introduzione dell'unzione post-battesimale. Dato che dai sermoni contradittori dell'arcivescovo Proclo non si può dedurre se ci fosse o meno questa cresima agli inizi del V secolo a Costantinopoli, non sarebbe più logico lasciare le cose come stanno e supporre che in questa città già dai tempi dell'arcivescovo Gregorio Nazianzeno, amico e compagno di Basilio, l'unzione post-battesimale venisse ugualmente conferita ai neofiti, secondo il canone 48 del concilio di Laodicea, e agli ariani e ad altri eretici non cresimati anteriormente (giacché le loro chiese non riconoscevano il concilio di Laodicea) secondo il 7 canone del concilio di Costantinopoli?

Tutto il cap. V «Le sopravvivenze dell'imposizione delle mani nelle chiese Greca e Siriaca» (pag. 167 ss) è caratterizzato dalla tesi principale del libro: il rito classico della confermazione è l'imposizione delle mani. E si passano in rivista chiese e tradizioni: Bisanzio (pag. 167 e 171), Antiochia (pag. 179), documenti in siriaco (pag. 183), *ordo* melchita «di S. Basilio» (pag. 187), rituali maroniti (pag. 197), rituale di Abdul-Masih di Sindjar (pag. 200). E se ne conclude: le chiese che non hanno più l'imposizione delle mani, l'avevano ma l'hanno perduta. E si arriva alla fine del capitolo (pag. 207) a riconoscere l'esistenza di due tradizioni ecclesiali differenti sul rapporto battesimo-dono dello Spirito: quella antiochena-cappadoce (donde la

bizantina), in cui la venuta dello Spirito precede il battesimo (anche se citando il caso classico di Cornelio – Atti 10 –, in una frase certamente oscura si asserisce esattamente il contrario), e quella romana, alessandrina e gerosolimitana, in cui lo Spirito viene conferito dopo il battesimo. Ma se menzioniamo Cornelio, sarebbe bene ricordare che egli ricevette lo Spirito senza intervento umano (né unzione né imposizione delle mani), come lo avevano ricevuto d'altronde gli apostoli nel cenacolo e lo stesso Gesù al Giordano. L'unzione e l'imposizione, si potrebbe dire, non fanno altro che concretizzare la preghiera, anche se essa non è necessariamente esplicitata, purché l'atto di fede del singolo o della comunità permetta allo Spirito, totalmente libero nella sua attività, di agire nell'uomo, anche se questo agire divino non deve sempre essere manifesto. L'unzione messianica del salmo 108 si conferiva precisamente con un «olio di letizia» che era più letizia che olio..., così come simbolici e spirituali erano la spada, le frecce, il trono, lo scettro e... lo stilo del salmista.

Nel cap. VI: «Teologia sacramentale della preghiera e dell'imposizione delle mani», (pag. 211), Ligier tira le somme delle ipotesi prima avanzate, poi diventate conclusioni. Continua a rammaricare la mancanza dell'imposizione delle mani, gesto apostolico volutamente perduto da certe chiese... Seguono pagine teologicamente interessanti: «Approfondimento della teologia della confermazione» (pag. 215), e «Rituale e sacramenti» (pag. 218). Capitale la questione di principio nel paragrafo «Importanza della crismazione» (pag. 222): dal momento che la liturgia romana prescrive due unzioni post-battesimali col crisma, quale sarebbe il rapporto della prima fatta dal presbitero (e meno propriamente dal diacono, se è ministro del battesimo) con la seconda fatta dal vescovo e considerata dai teologi come costitutiva del sacramento? La nostra discussione coi bizantini si fa sempre mettendo in rapporto la loro unica unzione presbiterale e la nostra seconda unzione episcopale. Eppure è la prima unzione romana quella che meglio corrisponde alla lettera e allo spirito del canone 48 di Laodicea: la partecipazione del neofita alla messianità di Cristo. Il dialogo ecumenico sarebbe meglio servito da uno sguardo più attento alle due unzioni romane considerate nel loro insieme.

Ma Ligier ritorna al suo leit-motiv: «Posto e significato dell'imposizione delle mani (pag. 230)», e al rammarico: «Problemi posti dall'opzione disciplinare del nuovo rituale» (pag. 237). Ma il problema ha una soluzione, anzi due: «Due vie di uscita» (pag. 241). Confessiamo che queste soluzioni sono buone e accettabili.

Tutto il cap. VII: «Per un rinnovamento teologico della confermazione» (pag. 245) è molto buono. Qui riconosciamo di nuovo il maestro che tante cose ci ha fatto capire in passato sull'eucaristia, sulla penitenza..., e ora sui sacramenti dell'iniziazione. Prescindendo dai suoi sillogismi e dalle sue deduzioni sull'evoluzione dei riti, che non conosce abbastanza, e dell'uso troppo disinvolto della delicata storia comparata delle liturgie, le sue intuizioni per il presente e il futuro sono degne dell'attenzione dei teologi e dei pastori, e meglio ancora dei pastori teologi.

Miguel ARRANZ S.J.

RECENSIONES

Aethiopica

Osvaldo Raineri, *Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini*, Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1990, pp. 353, 32 tavole, 5 indici.

Ancor oggi parecchi etiopi cristiani fanno uso, in guisa di amuleti, di lunghe strisce di pergamena arrotolate aventi lo scopo di proteggerli contro vari mali e contro gli enti malefici che li causano: il malocchio, gli spiriti impuri, i demoni, gli incantesimi, le malattie, ecc. Sono strisce di pergamena di larghezza variabile (in genere fra i 5 ed i 15 cm) a seconda, pare, delle risorse di cui dispone la persona per la quale il rotolo viene confezionato. Su queste strisce si leggono varie scritte che consistono in due o tre preghiere o invocazioni vergate con inchiostro nero o rosso (ed anche lettere e parole incomprensibili, ossia formule redatte in un gergo pseudoesoterico che vengono dette *abracadabra* dagli occidentali); inoltre, tali strisce sono spesso ornate con disegni geometrici e/o con raffigurazioni varie (per lo più demoni, diavoli e mostri che si intende esorcizzare, allontanare o ingraziarsi). I pochi studiosi europei che hanno indagato l'argomento chiamano questi oggetti «rotoli protettori» o «rotoli magici». La maggior parte dei rotoli sono confezionati dai *dabtarā*; si tratta di una classe di cantori ai quali, nell'ambito della chiesa etiopica erano affidati vari compiti. Questi rotoli vengono per lo più richiesti dalle donne (gli uomini preferiscono servirsi di preghiere scritte su fogli e su libri) per le proprie malattie e per quelle dei loro figli; così si spiega l'alto numero di preghiere contro le emorragie puerperali vergate sui rotoli protettori. Il rotolo di pergamena è racchiuso in un piccolo astuccio di cuoio che, munito di una correggia, si porta a tracolla; in caso di malattia, esso viene srotolato e appeso di fronte all'ammalato affinché questi possa, guardandolo ed eventualmente leggendolo, risentire dei suoi benefici effetti ed essere risanato. La lunghezza del rotolo corrisponde all'incirca alla statura del destinatario ed è quindi agevole comprendere se questi era una persona adulta o un bambino; perciò ogni rotolo di solito si compone di due o tre strisce di pergamena cucite alle estremità, una di seguito all'altra, fino a raggiungere la lunghezza desiderata. Sebbene alla morte del possessore (cioè della persona il cui nome è scritto sulla pergamena) il rotolo passi nelle mani dei congiunti, esso non ha una durata molto lunga, probabilmente a causa dell'imperfetto modo di conservazione; pertanto i rotoli finora studiati non risalgono oltre l'inizio dell'Ottocento, ma gli studiosi ritengono che si tratti comunque di una pratica più antica in quanto appare radicata nella coscienza popolare. In definitiva, i rotoli sono documenti interessanti, tanto sotto il profilo letterario

per le scritte vergate su di essi (si noti che accanto agli esorcismi ed alle invocazioni, si trovano sovente vere e proprie preghiere), quanto sotto quello dell'arte, per le raffigurazioni e i disegni (di cui, certo, molti sono schematici e ripetitivi, mentre altri rivelano non di rado un gusto notevole).

Il libro in esame contiene l'accurata descrizione di 652 rotoli raccolti nel Lasta dall'architetto Sandro Angelini di Bergamo, il quale diresse negli anni 1966-1970, su incarico dell'International Fund for Monuments di Washington, quattro campagne di restauro e di scavi nel notissimo gruppo delle chiese rupestri di Lalibela, l'antica città santa etiopica risalente al secolo XIII (e chi scrive questa nota ricorda di aver allora avuto modo di vedere la perizia e la cura con le quali i restauri venivano compiuti dall'architetto bergamasco e dai suoi collaboratori).

Per ogni rotolo, l'autore del catalogo, che è un appassionato studioso di manoscritti etiopici, precisa vari elementi: l'epoca; le dimensioni (lunghezza e larghezza in cm); il numero delle strisce cucite l'una di seguito all'altra (per lo più due o tre strisce di pergamena); le varie invocazioni o preghiere in esso contenute (per legare i demoni, per sciogliere gli incantesimi, preghiere contro i nemici e i rivali, preghiere contro i reumatismi, ecc.); infine l'autore descrive anche i disegni tracciati sul rotolo e/o le raffigurazioni su di esso dipinte. Il libro è illustrato con 32 tavole (di cui 16 in colore) contenenti le riproduzioni fotografiche di un buon numero di questi rotoli (le fotografie sono opera dell'arch. Angelini).

Un merito evidente di questo catalogo è rappresentato dalla sua ampiezza ossia dal fatto che esso si riferisca ad oltre 650 rotoli; viene così messa a disposizione di coloro che vorranno dedicarsi a questo settore relativamente poco studiato, una vasta gamma di esempi che, come auspicato dall'autore, può costituire un trampolino per nuove indagini volte a meglio comprendere questo tipico fenomeno culturale dell'area etiopica. Valga un solo esempio: basta sfogliare l'indice dei possessori di questi rotoli per rilevare che il nome di molti di loro comincia con Walatta... (= Figlia di...) chiara conferma del fatto che a richiedere la confezione di un rotolo magico è quasi sempre una donna.

Un'altra particolarità degna di nota è costituita dai due ultimi manoscritti registrati in questo catalogo (i numeri 651 e 652): sono due rotoli assai simili agli altri tranne il fatto che le scritte sono in grafia non etiopica ma araba. E questa è una novità poiché, salvo errore, non erano stati sinora segnalati rotoli protettori etiopici in grafia araba; il fatto solleva quindi nuovi interessanti quesiti. Siccome tutti i rotoli formanti questa collezione sono stati raccolti nella zona di Lalibela (nel Lasta), è ora lecito chiedersi se questi due rotoli siano stati confezionati e scritti da persone passate da zone di cultura prevalentemente musulmana (per esempio dai vicini distretti abitati dagli Yağğu e dai Wallo) ad altra zona prevalentemente cristiana come appunto è quella di Lalibela; la cosa non ci sembra impossibile, dato anche che gli Yağğu ed i Wallo, dalla metà del Settecento in poi, estesero la loro influenza in territorio cristiano sino a Gondar prendendo perfino parte alle vicende politiche di quel regno.

Stampato in veste dignitosa e in modo accurato (tra l'altro, nelle numerosissime traslitterazioni si impiegano le lettere speciali), questo bel volume è

corredato di cinque indici: citazioni bibliche; nomi dei possessori; indice analitico delle materie; indice delle raffigurazioni (disegni tracciati su ogni rotolo e/o raffigurazioni dipinte su di esso); indice delle tavole. Si tratta di appendici preziose per chi desidera orientarsi in questo dedalo di nomi, di notizie e di preghiere. Unico rimpianto: che l'autore non abbia pensato ad aggiungere, fra le appendici, anche una bibliografia esauriente ed aggiornata circa i rotoli protettori etiopici; la di lui competenza glielo avrebbe consentito e la cosa sarebbe stata tanto più agevole ed utile in quanto tale bibliografia, allo stato attuale degli studi, non avrebbe dato luogo ad un elenco troppo lungo (tre o quattro dozzine di titoli sarebbero probabilmente bastate a formare lo specifico panorama di quanto è stato sinora scritto in questo settore).

SALVATORE TEDESCHI

Siegbert UHLIG, *Introduction to Ethiopian Palaeography* (= Äthiopistische Forschungen Herausgegeben von Ernst Hammerschmidt, Band 28) Franz Steiner Verlag Stuttgart 1990, p. 118.

L'A., che in *ÄthFor 22* aveva già pubblicato *Äthiopische Paläographie*, da me recensita (OCP, 56 (1990) pp. 497-502), ha fatto seguire, allo stesso poderoso volume, quest'altro, molto più agevole, in cui ha raccolto le lezioni da lui tenute nei semestri invernali 1988/9, 1989/90, presso la Addis Ababa University.

Il libro comprende: Indice generale (p. 7); Prefazione (p. 9); Abbreviazioni (p. 10); I, Introduzione (p. 11); II, Metodi di paleografia etiopica; III, Periodo 1: Scrittura su monumenti, fino alla seconda metà del 14° sec. (p. 23); IV, Periodo 2: Intermedio, caratteri quadrati, seconda metà del 14°-metà del 15° sec. (p. 41); V, Periodo 3: Caratteri tondi, metà 15°-metà 16° sec. (p. 55); VI, Caratteri stretti e sottili, metà 16°-metà 17° sec. (p. 71); VII, Periodo finale: Scrittura ufficiale *gwelḥ* (a lettere grandi), metà 17°-seconda metà 18° sec. (p. 87); VIII, Periodo finale: Scrittura *raqiq* (sottile), metà 17°-metà 19° sec. (p. 103); Indice dei mss. (p. 117).

E, a proposito di mss., ritengo che sia sempre interessante per gli studiosi conoscere l'esistenza e l'ubicazione di quelli finora non segnalati. Nella Biblioteca del Monastero San Nilo di Grottaferrata, si trovano i seguenti undici codd. pergamenacei etiopici, in lingua *ge'ez*, in attesa di inventario, che avrei intenzione di redigere, e di collocazione. Ne dò qui i dati essenziali, da me rilevati: 1) mm. 162 × 110, ff. 66: *temherta ḫebu'āt*/Dottrina degli arcani, *egzi'abeḥēr za-berhānāt*/Signore delle luci, *malke'a fānu'ēl*/Effigie di Fanuele, *malke'a śellāsē*/Effigie della Trinità, *malke'a takla hāymānot*/Effigie di Takla Hāymānot, *'eqabanni*/Proteggimi; 2) mm. 135 × 90, ff. 58: *weddāsē māryām*/Lodi di Maria, *weddāsē wa-genāy la-emma adonāy*/Lodi e ringraziamenti alla madre del Signore, *yewēddessewā mala'ekt la-māryām*/Gli angeli glorificano Maria, *malke'a marqoryos*/Effigie di Mercurio; 3) mm. 137 × 85, ff. 75: *sa'ātāt/Horologium*; 4) mm. 135 × 85, ff. 50: *nagar za-12*

arde'et/Discorso di (Gesù) ai 12 apostoli; 5) mm. 110 × 70, ff. 50: *malke'a mikā'ēl*/Effigie di Michele, *malke'a gabre'ēl*/Effigie di Gabriele, *malke'a giyorgis*/Effigie di Giorgio; 6) mm. 1775 × 70, ff. 3: rotolo magico, con preghiere per lo scioglimento degli incantesimi ed altre, raffigurazioni e la menzione del re Takla Giyorgis (1779-1800) e del metropolita Iyos'ab (1770-1803); 7) mm. 1725 × 85, ff. 3: rotolo magico, con la preghiera di Susenyos ed altre, e raffigurazioni; 8) mm. 230 × 180, ff. 179: *dāwit*/Salterio; 9) mm. 220 × 190, ff. 121: Apocalisse, Atti degli Apostoli e Lettere di san Paolo; 10) mm. 150 × 110, ff. n.n.: *ṣalota 'eṭān*/Preghiera dell'incenso; 11) mm. 345 × 280, ff. 7: dieci miniature (Annunciazione, Natività, Battesimo di Gesù, Miracolo di Cana, Arresto di Gesù, Flagellazione, Pilato interroga Gesù, Pilato si lava le mani, Gesù porta la croce, Simone cireneo), con didascalie in *ge'ez*, e datato 1812 (E.E.).

Introduction to Ethiopian Palaeography si raccomanda per la sua accessibilità (di mole, prezzo e lingua), senza venir meno alle finalità proposte, di presentare «the initial stage» (p. 15) della paleografia etiopica. Auguro al libro un pieno, meritato successo, con la speranza di vedere presto i risultati dello studio in corso, da parte dell'A., per una felice soluzione dei punti che presentano ancora problemi all'attuale stadio della ricerca (p. 15).

RAINERI OSVALDO

Arabica et Islamica

Dionisius AGIUS, *The Study of Arabic in Malta: 1632 to 1915.* Translated from Maltese by Vinċenz P. BORG. Revised and edited by Francine GERACI. Peeters, Louvain 1990, pp. xii + 52.

In his correspondence with the then bishop of Malta St Ignatius of Loyola had looked forward to exploit the island's position as a natural bridgehead for privileged contacts between Christianity and Islam. In the categories of those days this meant creating an Arabic college so as to provide the Church with qualified missionaries. The story told in these pages shows what happened to so much promise. According to the author the teaching of Arabic in Malta began "officially" in 1632 and ended in 1914-15. But he neither resolves definitely the question whether Arabic was taught at the Jesuit college, founded in 1592, before the Franciscans started, nor does he include the recent introduction of Arabic in the curriculum. One dignitary who came out in favor of Arabic being made more available to a general public was none other than Fabio Chigi, later Pope unter the name of Alexander VII, and then serving as Inquisitor in Malta (1634-1639) (p. 3). The story is in part a tale of woe, with recurrent wrangles between the bishop of Malta and Propaganda Fide about rights to use funds from a Maltese benefice known as "ta' l-Iskof" to finance the project, and which the author curtly dismisses as an instance of "ecclesiastical colonialism" (p. 15).

Besides preparing missionaries the teaching of Arabic aimed at helping

Maltese scholars to better grasp the roots of their language. The contribution both to ecclesiastical policy and Maltese scholarship was considerable. One need only think, in the first case, of Bishop Leonardu Abela (1541-1605), who was sent to mediate between the Jacobites and the Vatican (pp. 22-23) and of the Maronite priest Yūsuf Sebhlani, who counted among his students such eminent Maltese writers as Temi Zammit and Robertu Mifsud Bonnici (p. 20). The author could have profited from the study and documentation provided by G. Beltrami, "La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione", *Orientalia Christiana* 29 (1933) Nr. 83, in which, besides Abela, other Maltese figure prominently as Vatican envoys to Eastern Churches, namely, Ambrogio Buttigeg, O.P., bishop of Auria (cfr pp. 141-151) and Antonino Zahara, bishop of Vico Equense (p. 275). Cfr also OCP 19 (1953) 350-371.

All in all, Agius' interesting work merits to be expanded into a bigger study, both for the light it sheds on the educational and linguistic situation of Malta, as well as on the interrelations between Malta and Eastern Christianity.

E. G. Farrugia, S.J.

Giulio Basetti-Sani O.F.M., *Maria e Gesù figlio di Maria nel Corano* (= «Linea» Collana di Studi Cattolici), Italo-Latino-Americana Palma, Palermo — São Paulo 1989, pp. 218.

È una ricerca esegetica sul testo coranico a proposito di Gesù e Maria, o meglio, come dice il titolo stesso, di Gesù in quanto figlio di Maria. Ambedue sono menzionati esplicitamente più volte nel Corano. Ora, per riconoscimento dei Musulmani stessi, il testo coranico fornisce di ambedue un'immagine positiva, di veri servitori di Allah anzi di modelli di abbandono a Dio, emblematico appunto dell'Islâm. Ma oltre a questo c'è dell'altro che i musulmani leggono nel Corano a proposito di Maria, madre di Gesù. Per loro, Gesù non è che un uomo, sia pure inviato di Dio; perciò Maria non è la madre di Dio, come affermano i Cristiani. Il Corano esclude la divinità di Cristo, l'incarnazione, la trinità. La cristologia e la mariologia del Corano non possono coincidere con quelle dei cristiani anzi, ne divergono notevolmente.

L'A. ha tenuto a pubblicare questo libro, nella convinzione che il suo discorso non ripeta cose già dette. Il che, in qualche modo è vero, perché la lettura del Corano che l'A. propone da decenni (cfr OCP 1973, 266-267) è ai margini dell'esegesi coranica musulmana, di quella islamologica occidentale, come pure di quella che ne danno solitamente i cristiani. Non che l'A. ignori quanto scrivono di Maria e di Gesù nel Corano i rappresentanti del *tafsîr* islamico o islamologi quali Blachère, Bausani o Louis Massignon, che l'A. considera suo maestro. È perfino commovente «il lungo studio e il grande amore» con il quale Padre Giulio frequenta da anni il testo coranico. Ma alla base della sua personale visione ci sono determinati presupposti teologici: che il Corano partecipi dell'ispirazione divina e che il cristiano possa interpretare

il Corano al di là e contro l'esegesi musulmana. La lettura coranica di «Gesù figlio di Maria» che P. Giulio propone nelle due parti del volume, delle sure meccane (pp. 33-117) e delle medinesi (pp. 119-202) è condizionata da questi presupposti. In essa gli spunti polemici anticristiani che musulmani e non-musulmani trovano nel Corano a proposito di Gesù figlio di Maria, sono riletti come affermazioni antigiudaiche, frutto della polemica contro gli Ebrei dell'Arabia che Maometto incontrerebbe sia alla Mecca che a Medina. Il Corano in quei passi confuterebbe gli errori giudaici anticristiani e antimariani.

Questo è a mio parere un errore di metodo.

Nè basta, per giustificare simile errore l'avvallo di testi del Vaticano II (pp. 19, 212) o l'appellarsi a Massignon (pp. 20-23) quasi gli uni e l'altro abbiano incoraggiatò la stessa maniera di procedere. Al contrario, se non conserviamo al libro sacro di altra religione il suo proprio contesto, non possiamo dialogare con quella. Ci condanniamo a vedere altri fare lo stesso con il nostro libro sacro, senza rispetto del contesto in cui vogliamo sia mantenuto.

V. POGGI S.J.

Archeologica

Youhanna SADER O.A.M., *Croix et symboles dans l'art maronite antique*, (=Héritage et patrimoine, n. 2), Éditions Dar Sader, Beyrouth 1989, pp. 352, con foto e tavole a colori.

Di oltre venti santuari libanesi, quasi tutti anteriori alle Crociate e costruiti spesso con materiale di riporto da templi pagani, questo grande volume riccamente illustrato riproduce e studia croci bicorni e tricorni incise nella pietra viva. Gli archeologi de Vogüé, Lassus, Tchalenko ne avevano riferito senza dar loro troppa importanza. Ma i tre francescani sulle tracce dello stilitismo, Castellana, Fernandez e Peña vi additano segni caratteristici di una evangelizzazione collegata con gli stiliti (Introd. e cap. I).

L'A. fa appello a un testo siriaco del secolo V sull'influsso di Simeone Stilita il Grande nell'evangelizzazione dei Fenici. Il taumaturgo suggerisce a Fenici pagani la rappresentazione e la venerazione della croce per ottenere la liberazione da un flagello naturale. E i Fenici, davanti alla provata efficacia di quel segno, si fanno cristiani. Le croci che sarebbero state incise tra la fine del V e il secolo XI, sono l'emblema di quella cristianizzazione. Quindi l'A. riporta leggende popolari libanesi nelle quali campeggia la figura dello Stilita (cap. II). E trova altre conferme dell'identificazione di Fenici cristiani e Maroniti in lettere di Giovanni Crisostomo (cap. III) pur riconoscendo che il nome di Maroniti arriva più tardi (p. 276).

Dopo aver in tal modo sostanziato la sua ipotesi, l'A. studia altri dati archeologici dei santuari libanesi sulle cui pietre ha trovato incise le croci. Ricerca nell'arte nascente libanese-maronita la valenza simbolica di cipresso, palmizio, stella, cerchio e acqua (cap. IV).

Il libro affronta dunque, dal punto di vista archeologico, la questione dibattuta e non del tutto risolta dell'origine dei Maroniti, illuminando di nuova luce l'ipotetica identificazione dei Maroniti con Fenici convertiti al Cristianesimo. Non basta però confrontare quella identificazione con l'antico testo del Vat. Syr. 160 scoperto dall'Assemani, qui riportato e studiato (pp. 235-248) o con le testimonianze del folklore libanese e delle lettere del Crisostomo. Bisogna ricostruire coerentemente la storia cristiana del Libano tuttora lacunosa: da prima ancora che Gregorio il Taumaturgo e suo fratello vengano a studiare a Beirut nel 238, fino a che i futuri martiri Affiano e Panfilo vi studino nel secolo seguente; a quando l'impero cristiano conferisce a Beirut negli anni 448-450 la dignità di metropoli; fino al metropolita di Beirut Eustazio che a Calcedonia recalcitra prima di firmare e al metropolita Giovanni che fa parte del quadro di Beirut alla fine del secolo V tracciato dalla *Vita* di Severo di Antiochia. Si deve poi fare il confronto anche con i cosiddetti opuscoli paleomaroniti e con testi più tardivi come il Trattato sull'origine dei Maroniti di Tommaso di Kfartâbî, recentemente edito e commentato da Chartouni (1987).

Tuttavia la documentazione e lo studio archeologico qui raccolti rimangono comunque stimolanti e ce ne congratuliamo con A. ed Editore.

V. Poggi S.J.

Carolus Wessel (†), *Inscriptiones graecae christianae veteres Occidentis*, edidit C.W., curaverunt Antonius Ferrua S.I. - Carolus Carletti, Edipuglia, Barii 1989, pp. V-XXVIII-346.

Le vicende di questa pubblicazione fanno pensare più spontaneamente che mai al noto proverbio del quasi ignoto Terenziano Mauro: *Habent sua fata libelli.* E ci si pensa non senza una punta di tristezza.

Carl Wessel, discepolo dell'egregio epigrafista Ernst Diehl all'Università di Halle, nel 1936 pubblicò l'edizione critica di 178 iscrizioni greche cristiane come dissertazione di dottorato. In realtà, quel volume non era che la parte iniziale di un'opera molto più vasta, alla quale s'era consacrato: la raccolta completa di tutte le iscrizioni cristiane greche dei secoli III-VIII, sparse in Occidente, cioè nei territori di quella che fino al 476 d.C. fu la «Pars Occidentis Imperii Romanorum».

Conseguito il dottorato, il Wessel proseguì alacremente le ricerche. Nel marzo del 1939 ricevette dall'Editore Weidmann di Berlino le bozze impaginate dell'opera ormai in corso di stampa. Ma la guerra venne a sottrarlo al suo lavoro scientifico. Il 25 marzo 1941, tornato per una lunga licenza a casa, spedì un esemplare delle bozze a Roma, al P. Antonio Ferrua, con cui era da anni in corrispondenza epistolare, per averne suggerimenti e consigli. Ma alcuni mesi dopo, il Wessel partì per il fronte russo; nel dicembre del 1942 era rientrato in Germania e giaceva ferito in un lazzaretto nelle vicinanze di Halle; il 6 di quel mese scrisse l'ultima lettera al P. Ferrua. Questi, che andava studiando attentamente le bozze, non riuscì ad avere più notizie del Wes-

sel e della sua famiglia neppure dopo l'armistizio del 1945; non riuscì a mettersi in relazione neppure coll'Editore Weidmann e la tipografia che aveva stampato le bozze: i bombardamenti e le note vicende susseguenti all'armistizio avevano spazzato tutto via.

Rimaste per tanti decenni in possesso del P. Ferrua, le bozze del Wessel non avrebbero forse visto ora la luce della stampa se non fosse intervenuto un suo discepolo, il Prof. Carletti, ordinario di epigrafia all'Università di Bari e ben informato su tutta la vicenda.

Scorrendo il volume ben stampato e solidamente rilegato, si possono fare tante osservazioni, che si traducono in stimoli a nuovi studi.

La prima e la più spontanea riguarda la provenienza o il luogo di conservazione di queste epigrafi cristiane, che sono in lingua greca e, piuttosto di rado, bilingui, cioè accompagnate da un testo latino, il quale non sempre ne è la traduzione. Colpisce subito il fatto che ben più della metà dei titoli provengono da Roma, e in grandissima maggioranza dalle sue catacombe. Del resto è noto che, sfogliando i nove in-folio delle *Inscriptiones christianae Urbis Romae saeculo septimo antiquiores* (cfr. OCP, 52, 1986, pp. 408-420), si costata che circa un decimo delle iscrizioni catacombali di Roma sono in greco.

A distanza molto ravvicinata, il secondo posto è occupato da Siracusa, la cui ricchezza epigrafica recherà meraviglia ai lettori non specialisti. Ma non li stupirà di meno il fatto che il terzo posto in assoluto spetta a un'altra città di Sicilia, Catania, che conta non meno di 42 titoli (nn. 140, 241, 261, 310, 319, 343, 353, 384, 479, 507, 556, 590, 593, 634, 642, 732, 748, 752, 760A, 777, 821, 823, 840, 852, 853, 856, 861, 862, 866, 870, 911, 1004, 1022, 1053, 1054, 1209, 1212, 1347, 1360, 1362, 1374, 1379). Accanto a Siracusa e Catania compaiono varie altre città isolane, ma solo tre raggiungono la cifra di 4 titoli: Acre (nn. 7, 206, 315, 615); Modica (nn. 316, 497, 709, 1327); Taormina (354, 411, 699, 1055); le restanti, come Santa Croce Camerina, Centuripe, Licodia, Termini Imerese, ecc. arrivano per lo più a una sola iscrizione, come succede a Malta (n. 868) e a Lipari (n. 760).

Passando dalla Sicilia alla Penisola italiana e tralasciando Roma, le iscrizioni sono relativamente scarse, circa un centinaio, disseminate in circa 35 città, fra le quali emergono Concordia con 12 titoli (nn. 209, 211-220, 620); Aquileia con 10 (nn. 15, 31, 61, 79, 80, 92, 158, 376, 751, 1385); Pesaro con 6 (nn. 9, 148, 595, 633, 728, 1247); Firenze con 6 (nn. 60, 83, 84, 204, 622, 718); Napoli con 5 (nn. 154, 318, 323, 607, 696) e Velletri con 4 (nn. 481, 831, 971, 1183). Sarà interessante rilevare ad esempio che in tutta la Sardegna si trovano 2 titoli, 1 a Cagliari (n. 28) e 1 a Inglesias (n. 287), e che Ravenna, capitale del governo bizantino in Italia per secoli, conserva solo 3 titoli (nn. 414, 801, 1307), mentre Reggio Calabria, rimasta ellenofona fino ad oltre il secolo XIII, presenta un solo titolo (n. 605).

Fuori della Penisola italiana i centri più ricchi sono Cartagine con l'odierna Tunisia (circa 37 titoli: nn. 12, 16, 25, 81, 94, 98, 181, 182, 183, 260, 355-358, 409, 420, 432, 548, 564, 621, 623, 645, 668, 713, 724, 733, 759, 761, 759, 815, 838, 927, 968, 1070, 1082, 1083A, 1165) e la Dalmazia (30 titoli: Salona, nn. 49, 59, 67, 74, 97, 117, 118, 207, 279, 282, 375, 394, 477, 514-516, 618, 662, 780A, 782, 897, 937, 952, 1071, 1123, 1171; Spalato

nn. 62, 841; Lissa, nn. 159, 1347). Notevole è il numero dei 13 titoli presenti nell'odierna Romania (nn. 17, 114, 156, 179, 320, 365, 383, 392, 395, 512, 820, 837, 1107) e degli 11 conservati nelle antiche province della Gallia (Arles, nn. 90, 433, 434; Vienne, nn. 176, 819; Autun, n. 372: famosa iscr. di Pektorios; Tourettes, n. 374; Narbona, n. 104; Aix-en-Provence, n. 341; Marsiglia, n. 408; Lione, n. 884).

Per il resto ci basti ricordare che se la Spagna può vantare 6 titoli (nn. 96, 410, 422, 523, 604, 956), l'odierna Bulgaria ne può vantare 5 (nn. 121, 132, 305, 522, 951), l'Austria altrettanti (nn. 126, 476, 519, 619, 1033), mentre la Germania, grazie a Trier — l'Antica *Augusta Trevirorum* — ne possiede almeno 4 (nn. 18, 45, 46, 56).

Queste osservazioni suggeriscono, come abbiamo detto, varie riflessioni, che aumentano e si intensificano nel considerare la tematica alla luce della quale il Wessel ha raggruppato le iscrizioni in 30 capitoli. È una tematica profondamente pensata ed articolata, in modo da evidenziare la vasta gamma di elementi linguistici, letterari, antiquari, giuridici, istituzionali, teologici, liturgici, ecc. che sostanziano questa massa di epigrafi cristiane.

La guerra e la morte impedirono al Wessel di compilare tutti gli indici che aveva certamente previsto. Ne completò solo due, quello dei nomi di persona (pp. 319-342) e quello cronologico, nel quale sono elencate le epigrafi datate (pp. 343-344).

Ma pur nel suo stato di opera incompleta, questo libro rappresenta un contributo prezioso all'epigrafia cristiana; a tacere della grande utilità di «fonte» che esso offrirà a molte scienze. È un contributo che fa onore all'Autore e alla scuola da cui proveniva, e che costituisce indubbiamente un alto merito per chi vi ha faticato allo scopo di pubblicarlo.

C. Capizzi S.J.

Armenica

Adriano Alpago-Novello (a cura di), *Sorhul* (= *Documents of Armenian Architecture — Documenti di Architettura Armena*, n. 20). Isola di S. Lazzaro — Venezia, 1989, pp. 112.

È il Quaderno 20° di studi sull'architettura armena, serie curata dalla Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano congiuntamente all'Accademia delle Scienze della Rep. Soc. Sov. d'Armenia. I testi di questo volume sono opera di Alpago-Novello e riguardano, in gran parte, la presenza ecclesiastica armena nell'Azerbaigian iraniano (i testi sono frutto di spedizioni effettuate nel 1976, 1977 e 1984). Le aree geografiche qui esaminate erano tradizionalmente legate all'Armenia «storica»: il territorio a nord di Trabriz, in particolare di Safian, Marand, Giulfa, Nakhidjewan fino a Makù seguendo poi la linea del confine attuale fra Iran e Turchia, comprendendo anche le zone di Salmas e Khoy fino ad una cinquantina di Km. a nord della città di

Urmiah (p. 5). Dopo una breve introduzione storica su questa geografia — ben poco ne è stato sistematicamente scritto e scarse sono le fonti — v'è un'ottima introduzione di carattere geografico e tipologico dell'Azerbaigian. La metodologia usata in passato nella pubblicazione di questi «Documenti» si ritrova anche in questo Quaderno: lo studio geografico del territorio come background per la comprensione dell'edifico (pp. 13-19). In questa sezione si espongono le costanti tipologiche di questa tarda architettura ecclesiastica (dal XV al XVIII-XIX sec.). Sono note aventi una particolare attenzione non solo al tipo di materiale usato (pietra, argilla), ma alle varie soluzioni statiche e stilistiche degli edifici. Segue a) una catalogazione in schede di 19 chiese, di 2 cimiteri e del villaggio di Kaput Mahlamu; b) un compendio sinottico di planimetrie; c) descrizione degli edifici della diocesi di Azerbaigian, di Teheran, di Isfahan, della regione di Tcharmahal, di Kiaravand, Peria, della Provincia di Arak (Saltanabad). È notevole lo sforzo di catalogare per la prima volta l'architettura di questa regione; risulta allora utile, per il lettore e lo studioso di architettura armena questo Quaderno eccellente, secondo l'abitudine della serie, anche per documentazione fotografica e planimetrica.

V. Ruggieri S.J.

Gregorio Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi*, Parte terza, 1686-1954, (= Studia Ecclesiastica 17, Historica 10), Pontificio Istituto di Studi Ecclesiastici, Roma, P.zza B. Cairoli 117, 1988, pp. XXII + 418.

Con questo volume il Petrowicz incorona la sua giusta fama di grande esperto della storia della Chiesa Armena in Polonia, portando a termine una trilogia che partendo dal 1340 arriva quasi ai giorni nostri. Il volume annuncia nello stesso titolo un'aggiunta, rispetto ai due precedenti, con le parole «paesi limitrofi»: infatti, come l'A. spiega nella presentazione, «i nostri presuli, per iniziale disposizione dei patriarchi (catholicos) armeni e poi per esplicita volontà della Santa Sede, espletarono per un periodo di tempo più o meno lungo la loro giurisdizione spirituale anche sui fedeli armeni di Moldavia-Valacchia, Transilvania e Crimea».

La suddivisione in dodici capitoli si basa sul relativo periodo di governo degli undici presuli che si susseguirono sulla cattedra arcivescovile di Leopoli tra il 1685 e il 1938 e del vicario capitolare che li seguì dal 1938 al 1954, dopo di che la diocesi cessò di esistere.

La storia della cristianità armena in Polonia costituisce una delle pagine più emblematiche della storia delle colonie armene e al tempo stesso uno dei capitoli più delicati dei rapporti tra la Chiesa Armena e la Chiesa di Roma.

Infatti la vita della comunità armena di Polonia abbraccia un lungo periodo di tempo, che tuttora continua, essendo detta comunità, seppure sproporzionatamente ridotta, non del tutto estinta come invece le tante altre comunità armene sparse per i paesi dell'Europa occidentale. La sua storia

rappresenta quindi un notevole interesse per la dialettica interculturale tra comunità di estrazione diversa in contesto occidentale-«latino». La sopravvivenza, benché ormai quasi «simbolica», delle comunità armene in Polonia e in Transilvania, pone la questione del perché e del come di questo fatto. Tale problematica, di grande attualità, sebbene non rientri espressamente nella visuale dell'A., trova nella sua opera una minuziosa e serena indagine storica, con dati e spunti per chi volesse affrontarla nelle sue varie implicazioni.

Secondariamente, quest'opera permette di seguire quel processo di latinizzazione che è capitolo delicato dei rapporti tra la Chiesa di Roma e la Chiesa Armena in Polonia.

Rispetto alla latinizzazione l'A. si pone per lo più nella posizione dell'«osservatore» che descrive, riporta fatti, dati, documenti, dispute, decisioni, con estrema puntualità, benché tra le righe lasci spesso trapelare la sua «sensibilità» di valutazione, poi sintetizzata nella «Conclusione». Egli non dedica ai problemi connessi una trattazione *ex professo* e sintetica, in una visuale d'interpretazione teologico-ecumenica. Ciò non significa comunque assenza di giudizio personale, solitamente espresso a fine capitolo, a guisa di conclusione. Così, ad esempio, sono a nostro parere sostanzialmente condivisibili, i suoi giudizi su Mons. Hunanian (pp. 107-108), sulla progressiva latinizzazione del rito armeno (pp. 196-200), sul governo pastorale di Mons. Augustinowicz (pp. 213-214), ecc.

Vi è forse, in qualche caso, una certa «distanza» tra i giudizi sparsi nel corso dello studio e la valutazione finale della «Conclusione» in merito al ruolo svolto dalla Propaganda Fide nella latinizzazione di tali comunità armene. «La S. Congregazione di Prop. Fide, a dire il vero, cercò di opporsi a quel nuovo corso di innovazioni liturgiche, finché poté: disapprovando, ammonendo ed anche castigando gli innovatori; ma in fine anch'essa dovette cedere alla pressione psicologica delle suddette circostanze ambientali e della contemporanea mentalità innovatrice, attenuando la sua intransigenza, o tollerando le innovazioni già introdotte». Questa è pure la valutazione dominante nel corso del libro (cfr. ad esempio pp. 33-34, 104-105, 145-146, 195-196). Ma l'A. a volte smentisce questo ottimismo nei riguardi dell'autorità romana e qualifica «compassionevole» la «tolleranza da parte della S. Sede dell'uso del messale» con innovazioni latinizzanti (p. 200), o il «permissivismo» del passaggio dal rito armeno a quello latino (p. 214). Infatti, i documenti addotti, soprattutto i più antichi, sembrano convalidare la tesi di una volontà, almeno teorica, di Propaganda Fide a preservare l'integrità del rito armeno; ma se una tale volontà c'è stata, dovremmo dedurne che era troppo teorica per essere concreta. Ci pare abbastanza difficile a comprendere come in piena atmosfera posttridentina, uno dei più autorevoli dicasteri romani risultasse praticamente impotente a far prevalere il proprio indirizzo, se a questo veramente teneva. Tale interrogativo avrebbe forse avuto bisogno di un maggiore approfondimento. Peraltro non si può neppure ignorare che la mentalità latinizzante dei missionari e del clero armeno unito era nutrita da singoli ecclesiastici e da compagini religiose provenienti dagli atenei romani o da ambienti ad essi vicini.

Un altro polo di tacita o espressa resistenza alla preservazione dell'integrità del rito armeno era costituito dall'atteggiamento prevalente del locale

clero latino il cui ruolo negativo in tal senso è posto in rilievo dall'A. (cfr. pp. 201, 213, 341-342). Forse, anche in questo caso, si potrà avanzare qualche dubbio che la resa di Roma alle loro istanze fosse, almeno di norma, dovuta alla «buona fede».

Queste osservazioni non intendono, ovviamente, sottovalutare affatto il paziente, coscienzioso e comprensivo lavoro di eccezionale documentazione storica che l'autore propone. Il nostro augurio è che possa, come ha promesso, rendere presto di pubblico dominio la rielaborazione del suo primo volume sul periodo più critico della storia degli Armeni in Polonia.

Boghos Levon ZEKIYAN

Biblica et Apocrypha

Frédéric MANNS O.F.M., *Le Récit de la Dormition de Marie* (*Vatican Grec 1982*). Contribution à l'étude des origines de l'exégèse chrétienne, (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior n. 33) Franciscan Printing Press, Jerusalem 1989, pp. 256+X+35.

Questo volume è dedicato allo studio dell'apocrifo *Dormizione di Maria*. La redazione greca di Vat. gr. 1982, che A. Wenger aveva dato nel 1955, è pubblicata in riscontro comparativo con altre due redazioni, l'etiopica conservata in Br. Lib. Or. 692, edita e tradotta da V. Arras nel CSCO; e la redazione latina contenuta nel codice Augiensis 229.

Le tre redazioni sono precedute immediatamente, nelle pagine 240-249, dalla versione francese della redazione greca che l'A. ritiene la più antica e la più originale. Le pagine 1-240 contengono la monografia vera e propria che studia criticamente tale redazione greca.

Dapprima l'A. esamina l'apocrifo in tutte le redazioni, greca, siriaca, araba, armena, georgiana, latina. Ne conclude che delle due tradizioni individuate da van Esbroeck, la tradizione che parla di Gerusalemme o della palma che Maria lascia in eredità, è anteriore all'altra, ambientata a Betlemme e che menziona frequenti incensazioni.

Studiando poi, la struttura della *Dormizione,* l'A. enumera otto nuclei narrativi, i primi sei dei quali possono considerarsi concentrici. Quanto alla lingua, quasi tutte le parole fanno parte del lessico dei LXX e lasciano spesso supporre la traduzione in greco di espressioni ebraiche. Il termine *Θεοτόκος*, che aveva fatto ritardare la datazione, è solo redazionale. Il genere letterario è misto di testamento e di apocalisse. I simboli della palma, della nube, della lampada, del profumo, lo collegano con la festa ebraica dei tabernacoli. Non c'è bisogno di ricercare nella gnosi l'*humus* del testo. Vi sono invece paralleli con il giudeo-cristianesimo preniceno. Quanto alla teologia dell'apocrifo, l'A. ne esamina cristologia, angelologia, mariologia, ecclesiologia, la maniera con cui il testo presenta gli apostoli Giovanni, Pietro e Paolo, la verginità, la vita cristiana. Si tratta di teologia giudeo-cristiana le cui origini e lo sviluppo sono paralleli a quelli della Sinagoga e della Chiesa prima di Nicea (p. 199). Pre-

parato in tal modo il terreno l'A. critica le varie teorie sulla datazione del testo. L'apocrifo è *terminus post quem* rispetto a testi rabbinici palestinesi dei secoli III-IV rispondenti polemicamente a idee che vi si trovano espresse. Sarebbe anacronistico situarlo in epoca postnicena. L'A. esprime perciò la sua convinzione: l'apocrifo proviene da una comunità prenicena ancora prossima al Giudaismo. Gli elementi più antichi della fede nell'assunzione di Maria risalgono ai primi secoli della Chiesa palestinese.

Accolgo con rispetto questo frutto dello Studium Biblicum Franciscanum, orientato sulla scia del Bagatti. Gli rimprovero tuttavia una certa verbosità farraginosa e difetto di chiarezza. Si potevano omettere molte cose senza perdere il filo del discorso. Altre invece essenziali sono omesse senza motivo, per esempio non si dice mai che l'Augiensis 229 si trova nella Landesbibliothek di Karlsruhe e che è descritto nel catalogo di Holder.

V. Poggi S.J.

Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb. Eine statistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte.* Geleitwort von Rainer Riesner. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1988, 160 S.

Die Arbeit befaßt sich zunächst mit der Frage, wie intensiv biblische Bücher in der ältesten Christenheit gebraucht wurden (S. 11, 19). S. will dabei eine statistische Methode benutzen, um feststellen zu können, wie oft ein Buch zitiert wird. Zutreffend bemerkt er, daß Statistik "ein zur Abschreckung von Theologen gut geeignetes Wort" ist (S. 153) — es ist allerdings hinzuzufügen, daß dies wohl im Computer-Zeitalter immer weniger der Fall sein wird! Um methodisch sauber voranzugehen, will S. nur Zitate ("quotations") berücksichtigen, dagegen Anklänge ("resemblances") oder Anspielungen ("allusions") fallen lassen (S. 30). Er achtet auch darauf, daß nur aufgrund einer großen Zahl von Zitaten und bei sehr krassen Unterschieden Schlußfolgerungen (z.B., ob der jeweilige Autor dieses oder jenes Buch bevorzugt) gezogen werden können (S. 30-32). Näherhin heißt es, daß einzelne Bücher oder Gruppen eng zusammengehöriger Bücher jeweils für sich betrachtet werden müssen (S. 11). Im Hintergrund steht die traditionelle Aufteilung des Kanons in Bücher, die von vornherein akzeptiert wurden, und die, die erst später in den (katholischen) Kanon aufgenommen wurden: also die Unterscheidung zwischen proto- und deutero-kanonischen Büchern. Der Verfasser arbeitet dabei eine Einteilung in drei Klassen (S. 46, 55) heraus: intensive oder gelegentliche Verwendung, oder aber Ablehnung, auch wenn er zugibt, daß dieser Einteilung kein offizieller Status zukommt und daß bei manchen Kirchenvätern der Wunsch, zu einem klaren Entweder-Oder zu gelangen, herauszuhören ist (S. 56).

Im Geleitwort würdigt Rainer Riesner die Untersuchung des Autors, der nicht Fachtheologe ist, sondern ein promovierter Naturwissenschaftshistoriker, als einen originellen Beitrag zur interdisziplinären Arbeit an der Bibel (S. 5-7). Dem kann man mit einigem Vorbehalt zustimmen, insofern S. etwas mehr

interdisziplinäre Sensibilität hätte zeigen müssen. Wie man schon an der knappen Bibliographie (S. 14-18) sehen kann, fehlen wesentliche Hinweise zu Theorien der Dogmenentwicklung, z.B. J. H. Newmans klassische Arbeit zur Entwicklung des Dogmas: *Essay on the Development of Christian Doctrine*, aber auch andere wichtige Namen wie O. Chadwick und K. Rahner. S.' interessante Einteilung in drei Klassen benötigte weitere Differenzierungen. Es macht z.B. einen Unterschied, ob ein Zitat in liturgischen Texten vorkommt oder in weniger sakral-normativen Kontexten (vgl. die Tabellen S. 91-97). Und unproblematisch ist es sicherlich nicht, von der Häufigkeit von Zitaten auf Normativität schließen zu wollen, wenn man zugleich angrenzende Fachbereiche nicht zu Rate zieht oder sich mindestens entsprechend absichert. Gewiß formuliert der Autor vorsichtig: von der Menge der Zitate kann man nur auf faktische, nicht auf formelle Autorität schließen (S. 24). Letztlich war — so Verf. — die faktische Benutzung doch entscheidend, zumal der Unterschied zwischen spontanem Gebrauch der biblischen Bücher und der endgültigen Gestalt des Kanons geringfügig war.

Gerade wegen dieser Umsicht vermag die Arbeit wichtige Fragen aufzuwerfen, die besser nicht überhört würden, und womöglich auf manche Lücken im interdisziplinären Gespräch, auf die man eigentlich achten sollte, hinzuweisen. Deshalb erreicht S. Ergebnisse, die lehrreich sind, so hinsichtlich Tertullians angeblicher Abwertung des Lukas-Evangeliums (S. 19-20) als auch hinsichtlich des Prozesses der Kanonbildung selbst, den er als geradlinig bezeichnet (S. 69, 155). So rückt manches in ein neues Licht, z.B. das gängige, von Harnack herrührende Urteil, daß Markion die Bildung des Kanons beschleunigte (S. 75), wobei der Autor selbst konzediert, daß es wohl einen derartigen Einfluß, wenn auch indirekten, gegeben hat (S. 78). Der erste Schritt war nämlich die Erstellung einer Art "Index librorum prohibitorum", wobei ein Verweis auf allgemein anerkannte Bücher notwendig wurde (S. 77). Kurz: die Arbeit ist sehr anregend und ihre Lektüre lohnend.

E. G. FARRUGIA, S.J.

EINAR THOMASSEN, ed., *Le traité tripartite* (NH I,5). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Textes" 19, Traduit par Louis PAINCHAUD et Einar THOMASSEN. Les Presses de l'Université Laval, Quebec 1989, pp. XVIII + 536.

The nameless tractate of Codex I,5 of the Nag Hammadi Library, called *Tractatus Tripartitus* because of the threefold division, provides new and important information concerning the way in which a Gnostic teacher reinterprets basic themes of Christianity in a radically different way. This new edition of TracTri is based on a thesis of E. Thomassen, directed by M. R. McL. Wilson at the University of St. Andrews. The text and French translation are the fruit of the cooperation of many people. Profiting by numerous scholarly publications, and the consultation of scholars on specific

difficulties with the text and interpretation, this volume makes an outstanding contribution to the establishment of the text and interpretation of TractTri, which still remains unfinished business.

The main lines of the theological system of TractTri that *emerge from the text and commentary of this edition* can be briefly summarized. The first of the three parts treats the subject of the solitary "Ungenerated One" who, desiring to be known, engenders the only begotten Son in his thought from the beginning; likewise the Church proceeds in the beginning from the love between Father and Son. The exteriorizing of the divine substance results in a congregation of individual entities who attain knowledge and autonomous existence by a process of education and formation. However the Logos, least advanced of the aeons, presumes to attain this goal in advance. He is placed outside the Pleroma and divided in two parts. His presumptuous part remains exterior to the Pleroma, becoming the origin of the material powers of passions and vices, while the perfect part will return. Exiled from the Pleroma, the Logos rejects his former desire, is converted, remembers his brothers individually and as a whole in the Pleroma, above all the Father, and prays for the help of the aeons. They remember and pray for him. The conversion, remembrance of the Pleroma and prayer of the Logos generates an order of psychic superior powers, which oppose the demonic, material forces.

In response to the prayer of the Logos the Savior is sent from the Pleroma, and through his manifestation to him, the Logos is illumined and formed. He is made capable of generating a spiritual offspring, which is described under the form of the Logos' prayer of transkgiving, in the image of the Savior and his angelic attendants. The thanksgiving constitutes the image of the aeons, who themselves manifest the forms of the Pleroma. Next the Logos, by intermediary of the Archon of psychic powers undertakes the construction of the world, composed of material and psychic substances, while the Logos himself and his spiritual offspring form an aeon in the sphere between cosmos and Pleroma. In a like manner the human being is created from a mixture of the material and psychic, and a third element derived from the Logos himself.

In part two the interpretation of Genesis recounts the creation, the fall of human race that results in both the penalty of death as well as coming into being of three types of human being: those identified with spirit, or matter, or soul (pneumatics, hylics and pyschics).

The third part narrates the work of the Savior coming into the world to release humankind from death, to redeem the church, and to restore all things to the Father. The Savior descends with the body that issued forth from the spiritual Logos at the moment when the Savior manifested himself to him. This flesh constitutes the spiritual church in the sphere of the Logos and the body of the Savior. Since the body of the Savior corresponds to the spiritual substance which the Savior comes to save, by his descent the pneumatic human beings are incarnated in a spiritual church in the world. The pneumatics are thus incarnated to the end that, receiving the instruction which enables them to obtain redemption through the rite of baptism, they may be reunited with the Logos to the Pleroma, where the final unification is

effected. The psychics as such, not members of the Church but servants and attendants, probably were understood to be capable of attaining a salvation of an inferior degree through the guidance of the pneumatics.

One sees from this outline of the theological system of TracTri that a history of salvation is presented which begins with the heavenly process and unfolds in time, all the stages of which are in conformity with the Father's will to be known by a process of gradual instruction. It is noteworthy that the theological system of TracTri presents a mythology with a liturgical-sacramental basis. In the first place, it is probable that the process of emanation from the Father, conceived as generation, and the concepts of illumination and formation associated with the process, are inspired by the traditional notion of the regeneration realized sacramentally. The Pleroma, a Platonic concept, is constituted by the community of the elect, the "Church", whose highest knowledge, as expressed by the aeons, consists in the chant of hymns, and the concept of unicity is expressed by the harmony of the common psalmody. Salvation is promised by the intermediary of baptism, called redemption, and by being given the name "bridal chamber" takes on an importance which in other Valentinian circles is reserved for the rite of the bridal chamber (*The Gospel of Philip* NH II,3, 69: 25-35).

The baptismal rite, corresponding to that of the Christian church, is linked to a confession of faith in the Trinity of "God the Father, the Son and the Holy Spirit", and conditioned by catechetical preparation. The importance of the Totality's "descent" into the waters echoes the orthodox teaching about the sanctifying descent of the Spirit into the bath. However the descent is understood as the reality of the upward progress of the baptized from the world into the Pleroma (*On Baptism* (NH XI. A, 41: 35-38).

The lengthy introduction to this edition summarizes evidence for the general consensus that the work is a translation from the Greek, belongs to the literary tradition of the Valentinian sources of Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius, and is authored by a member of a Valentinian spiritual church. Analysis of the proofs offered by scholars of Heracleon's authorship are shown to be too weak. The fairly common opinion that the tractate belongs to the western Valentinian tradition is challenged on the grounds of a comparison with Hippolytus' description of the differences between the eastern and western Valentinian schools, which centers on the subject of the interpretations of the composition of the body of the Savior, the Church: the western branch includes the psychics, the eastern branch only pneumatics. Since TracTri holds the latter position, it is judged to belong to the eastern tradition, and is the only available systematic exposition of the eastern Valentinian doctrine. However this argument is based on the testimony of Hypolitus, the one unique external point of reference from which to judge the matter.

Within the limits of the date of composition (after 140 and before 340), especially because of affinities with origenism and the rejection of the Catholic notion of the Father's *ousia*, the work is assigned justifiably to the second half of the third century. The scribes' misspelling of some Greek words suggests that he was an Egyptian who had not mastered that language. The fact that the manuscript is adorned with Christian symbols, either by the

scribe or found on the original manuscript, indicates that the text was to be used by the Christian scribe or his Christian community, sympathetic to gnostic ideas.

E. J. KILMARTIN, S.J.

Byzantinica

ΠΟΙΚΙΛΑ BYZANTINA 6. VARIA, Beiträge von Albrecht BERGER, Lucy-Anne HUNT, Ralph-Johannes LILIE, Claudia LUDWIG und Paul SPECK. Bonn, Dr. Rudolf HABELT GMBH 1987, pp. 416, 26 fotografie.

Questa ulteriore pubblicazione dovuta al Byzantinisch-Neugriechisches Seminar della Freie Universität di Berlin è estremamente ricca e varia nei suoi contenuti, e al tempo stesso doviziosa di buone analisi e nuove acquisizioni su testi e documenti in passato già conosciuti. Ne scorriamo il contenuto.

1 - A. BERGER, *Die Altstadt von Byzanz in der vorjustinianischen Zeit*, pp. 7-30. Le domande ed i tentativi di interpretazione che BERGER ci offre in questo contributo riguardano soprattutto il nucleo urbano dell'antica Bisanzio, in particolar modo quella connessione urbana fra la *Regio IV* e *II*. Notevole è lo sforzo di ricostruzione viaria dell'antico centro e la consequente revisione critica dei due testi, quello di Malalas e Zosimo, sul tetrastoon.

2 - L.-A. HUNT, *Iconic and Aniconic: Unknown Thirteenth and Fourteenth Century Byzantine Icons from Cairo in their Woodwork Settings*, pp. 31-48 (con foto). Le antiche chiese copte della vecchia Cairo, Mu'allaqa con la cappella di S. Tecla Haymanot, S. Barbara, la chiesa della Vergine (Haret Zuwaila), posseggono, oltre a delle buone iconi, delle stupende porte, cornici, cancelli, il tutto in legno con ben riusciti giochi d'intarsio. La HUNT analizza in dettaglio il rapporto fra la figurazione iconica e la sua collocazione nella struttura lignea decorativa all'interno del milieu dell'architettura ecclesiastica — in questa sede riferendosi soprattutto all'iconostasi — durante le prime decadi del sec. XIV.

3 - R.-J. LILIE, *Der erste Kreuzzug in der Darstellung Anna Komnenes*, pp. 49-148. Questo lungo contributo riguarda la prima Crociata, come cioè questo evento sia stato riportato da Anna Comnena e dalle fonti latine. Un lungo saggio dettagliato, critico questo di LILIE che, mettendo a confronto le fonti, fa notare quanta attenzione il lettore debba porre nell'avvicinarsi alle pagine di Anna. Oltre all'intenzione di salvaguardare la figura politica del padre e, naturalmente, di inficiare politicamente la portata degli Occidentali, sono ancora gli espedienti tipici del «letterato» che, manovrati da Anna, rendono il suo lavoro non perfettamente credibile agli occhi dello storico accreditato. È questo saggio decisamente una puntigliosa e lucida analisi condotta all'interno dell'Alexiade.

4 - C. LUDWIG, *Wer hat was in welcher Absicht wie beschrieben*? Bemerkungen zur Historia des Petros Sikeliotes über die Paulikianer, pp. 149-227.

Questo della LUDWIG è ancora un attento e severo contributo critico alla *Historia Paulicianorum* di Pietro Siceliotes. L'analisi condotta all'interno del testo è eccellente (buone le note sui vari didaskaloi, Costantino, Simeone, Gegnesios e Giuseppe; bipolarità tra Baanes e Sergios), e la tesi di LUDWIG si appoggia sulla postulazione di una fonte scritta per la stesura della *Historia*. Non è questo un postulato arbitrario, ma fu già intuito da C. R. MOELLER nel 1910 e corroborato da altri elementi storici sottolineati da SPECK nel 1974. Queste pagine di LUDWIG devono essere tenute in conto da chi vuole in seguito studiare la storia dei Pauliciani (cf. i testi in *Travaux et Mémoires* 4 e 5).

5 - C. LUDWIG und P. SPECK, *Versindex zu ZACOS II*, pp. 229-242. I due Autori elencano in ordine alfabetico i versi di *Byzantine Lead Seals II*, di G. ZACOS (ed. da J. W. NESBITT, Bern 1984) non indicizzati nella *Poikila Byzantina 5*. Il pregio ulteriore di questo Versindex consiste nella discussione su vari versi.

Introdotta da una tabella bibliografica (pp. 245-251), la seconda parte di questo volume (253-416 con indice relativo a quest'ultima parte) è tutta opera di P. Speck che, con padronanza ed ironia offre appunti, note, riflessioni e critiche su vari *topoi* bizantini.

6 - P. SPECK, *Weitere Überlegungen und Untersuchungen über die Ursprünge der byzantinischen Renaissance, mit einem Nachtrag: Das Trierer Elfenbein und andere Unklarheiten*, pp. 253-283. Il tema di questo contributo richiama ciò che lo stesso SPECK presentò al XVII Congr. Int. Bizantino (*Acts* [New York, 1986] pp. 555-576), apportando nuove considerazioni su ciò che è da ritenersi come rinascimento bizantino. Da anni l'Autore volge la sua analisi su testi ed eventi del periodo così detto «buio» della storia bizantina, e la sua metodologia preferisce sezionare degli aspetti anche contro la loro abituale comprensione, rendendoli così atti a ricomporsi in un tessuto logico più aderente all'evoluzione storica ed ideologica dell'impero.

7 - P. SPECK, *Anthologia Palatina I, 1 und das Apsismosaik der Hagia Sophia, mit 4 Addenda*: a) Die Bilderschriften angeblich des Epiphanios von Salamis; b) Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis [una nota di risposta all'analisi testuale dei frammenti di Leonzio fatta da V. DÉROCHE nel *Bull. Corr. Héll.* del 1986]; c) Die Darstellungen in der Apsis der Chalkoprateiakirche; d) Ta IERA — Eine Stiftung des Artabasdos, pp. 285-329. È ancora un terreno metodologico d'indagine, di domande, di acquisizioni questa sezione di SPECK che rilegge delle fonti (l'epigramma ricostruito sull'arco absidale o ciborio di S. Sofia, presunti stralci attribuiti ad Epifanio, un miracolo nella Chalkoprateia, revisione di valenze semantiche (*ta iera*): la domanda a cui SPECK cerca ripetutamente di rispondere è sempre sul senso storico dell'iconoclasmo.

8 - *Nochmals: Die ΕΝΔΥΤΗ*, pp. 331-337. L'Autore aggiunge nuove precisazioni al suo ottimo lavoro sull'*Endytê* (*Jahrb. Öst. Byz. Gesell.* 15 [1966] 323-375); preziose informazioni su queste Altarbekleidungen. A pag. 337, n. 104, nella *Vita Stephani Jun.* si riporta il passo 1128C (e non 1123C, come stampato); forse è da aggiungere anche ἱερὰ πέπλα di 1144B. Nella versione metafrastica della *Vita*, abbiamo ἱερὰ πέπλα εἰκόσιν ἁγίαις κεκοσμημένα (F. IADEVAIRA [ed.], *Simeone Metafrasta, Vita di S. Stefano Minore* [Messina,

1984], 136, l. 1714-1715). Vorremmo anche aggiungere la lezione antica di ἄπλωμα nel *Barb. gr. 336* (*OCP* 54 [1988] 88, l. 144) al n. 35 di pag. 368 della 'ΕΝΔΥΤΗ del 1966.

9 - *Ein Reiterrelief Justinians I. im Hippodrom (Appendix Planudea 62 und 63)*, mit einem Anhang: *Das Barberini-Elfenbein*, pp. 339-353.

10 - *Ein Bild des Erzengels Michael in Ephesos (Anth. Palatina I, 36)*, pp. 355-362.

11 - *Ehrenbilder als Tafelbilder und Reliefs*, pp. 363-369.

12 - *Die Interpretation des Bellum Avaricum und der Kater ΜΕΧΛΕΜ-ΠΕ* diviso in tre parti, pp. 371-402.

13 - *Die große Kirche von Antiocheia*, pp. 403-410.

Sarà soprattutto lo storico a cogliere l'utilità di questo volume. Eccellenti in tal senso i contributi di LILIE e LUDWIG. P. SPECK analizza, per lo più il terreno letterario «iconoclasta» e riesce ad offrire sempre una rilettura stimolante di fonti non ancora del tutto decodificate storicamente e letterariamente.

V. RUGGIERI, S.J.

Herbert HUNGER, *Prochoros Kydones' Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1-90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum (lateinisch-griechisch)* (= *Wiener Studien* B. 14). Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1990, pp. 96.

In quel terreno letterario della cultura bizantina del XIV secolo che è la traduzione in greco dei classici latini, i fratelli Demetrios e Prochoros Kydones hanno certamente un seggio di riguardo. H. HUNGER aveva già nel 1984 consegnato alle stampe la traduzione greca che Prochoros Kydones aveva fatto di 8 lettere di S. Agostino. In questo volumetto sono edite le traduzioni del *De libero arbitrio* di Agostino e del *De decem plagis* dello pseudo-Agostino, eseguite con maestría da P. Kydones. La versione greca si attiene al testo trasmesso dal *Vat. gr. 609*, un cartaceo del XIV sec. — a volte l'apparato si avvale di codici posteriori, —; la versione latina (le due vanno su pagine sinottiche) riporta l'edizione di Mc GREEN (*CSEL* 74 [1956]). L'utilità di questo volumetto non risiede solo nell'offrire al lettore il testo critico di Kydones, ma, come è proprio di HUNGER, nel marcare le nuances linguistiche del testo greco. Credo che la nota dominante del lavoro di HUNGER è l'offrire una capillare cognizione dello *Sprachniveau* di un autore dopo uno studio magistralmente analitico. Kydones era ottimo latinista, e il suo greco (spesso si trovano sopra le linee le sue stesse correzioni-variazioni) si snoda in modo personalissimo, parallelo al latino. Tutte le «sfumature linguistiche» sono valutabili grazie agli indices (70-76) che HUNGER aggiunge in fondo al testo. Chi conosce già la traduzione delle 8 lettere di Agostino per mano di P. Kydones nell'edizione di HUNGER, troverà di grande utilità gli indici di questo volumetto.

V. RUGGIERI S.J.

J. M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (*Oxford History of the Christian Church*, ed. by Henry and Owen CHADWICK), Clarendon Press, Oxford 1990, pp. XXVIII + 408, con 3 cartine f.t.

È la riedizione in brossura (*paperback*) del volume apparso nel 1986 presso la Oxford University Press, del quale ci occupammo in una lunga recensione (cfr. Or.Chr.Per. 53 (1987), pp. 456-62).

Come l'illustre Bizantinista di Londra avverte nella breve nota di p. V, in questa edizione ha cercato di correggere sviste ed errori che le sono stati segnalati dai recensori della prima edizione ed ha fatto soltanto un paio di aggiunte bibliografiche per quanto riguarda il periodo 1984-1989 (cfr. p. 377); ma ha arricchito il volume di quattro liste quanto mai utili: imperatori costantinopolitani e niceni, déspoti di Epiro e Tessalonica, papi, patriarchi di Costantinopoli (pp. XXI-XXVII), e di tre cartine o mappe. Quest'ultime, poste in fondo al volume, sono dedicate all'Impero bizantino verso l'anno 1025; agli Stati latini e greci sorti dopo la distruzione dell'Impero bizantino operato dalla IV crociata nel 1204; alla distribuzione delle sedi metropolitane, arcivescovili autocefale e semplicemente vescovili nei territori dell'Impero bizantino verso l'anno 1025.

Confrontando questo volume col precedente, abbiamo rilevato che l'Autrice ha realmente corretto qualcuna delle sviste che avevamo segnalato anche noi nella recensione suaccennata. Ma, data la probabile fretta con cui ha dovuto licenziare per la stampa il volume, non ha potuto tener conto delle riserve e perplessità espresse tanto da noi che da altri su vari punti della sua esposizione. Intanto, il fatto che all'Autrice sia stata richiesta una riedizione in brossura (dunque di costo inferiore e di maggiore diffusione) dimostra già da solo almeno due cose: che questo manuale rispondeva a un *desideratum* reale del mondo scientifico e universitario, e che il pubblico ha saputo apprezzarne i notevoli pregi di contenuto e di forma.

C. CAPIZZI S.J.

Διεθνὲς Συμπόσιο. Πρακτικά. Ἱερὰ μονὴ Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυρίας (1088-1988). Πάτμος, 22-24 Σεπτεμβρίου 1988 (= Ἑταιρεία Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν, Διπτυχῶν Παρά φυλλα, 2). Athen 1989. 22* + 339 S., 79 Taf.

Die Akten des dreitägigen Symposiums zur 900-Jahrfeier im Kloster Johannes' des Theologen (= Evangelisten) auf Patmos (vgl. Tagungsprogramm, S. 11*-15*) führen dem Leser ein breitgefächertes Panorama der eher undramatischen, dafür aber inhaltsreichen Geschichte dieses einmaligen Inselmönchtums vor Augen. Die 28 meist gut dokumentierten Beiträge griechischer und ausländischer Spezialisten vermitteln ein lebendiges Bild des aktuellen Forschungsstandes anhand der zahlreichen Dokumente des Klosters (Archiv/Bibliothek/Malereien), wie z.B. der gedrängte Überblick des langjährigen Patmos-Kodikologen A. D. Komines (S. 1-9) oder die Untersuchung über die

fünf ältesten Buch- und Handschriftenkataloge von E. N. Frankiskos (S. 311-330). Weitere Artikel beschäftigen sich mit der kanonischen Stellung der Insel als Exarchat (E. M. Konstantinides), mit britischen Reiseberichten des 16.-18. Jahrhunderts (St. Runciman), mit der johanneischen Apostelwürde des Thrones von Konstantinopel (V. Pheidas, S. 53-86; dem Autor ist leider entgangen, daß der angebliche Photiosbrief an den armenischen Katholikos Zacharias nach der neuen, kritischen Edition von L. G. Westerink als Pseudepigraph anzusehen ist — wie überhaupt die Erörterung von möglichen Gegenargumenten völlig ausfällt); mit Kartographie und Schiffahrt. Viele Beiträge sind der Architektur und Ausmalung der verschiedenen Kirchen und Kapellen gewidmet (vgl. dazu vor allem die beigegebenen Tafeln, z.T. in Farbe); besondere Aufmerksamkeit gilt dabei der sog. Höhle der Geheimen Offenbarung (N. Ševčenko; E. Papatheophanous-Tsoure, teilweise auch G. Galavaris). Dieses Motiv inspirierte sogar (am Ende des ersten Weltkrieges) einen norddeutschen Protestanten, der den Orient absichtlich nie kennengelernt hatte: E. Barlach (H. Faensen). Aus dem Handschriftenschatz des Johannesklosters wird nur ein Kodex näher betrachtet, und zwar wegen einer "prophylaktischen" Homilie gegen gnostische und frühchristliche Häresien, die an Eirenaios von Lyon erinnert (G. Astruc-Morize; trotz vieler Konsultationen bleiben die Schlußfolgerungen der Autorin z.T. vage).

Ein Kernthema des Bandes bildet — wie könnte es anders sein? — das eigenständige Inselmönchtum, besonders die Gründergestalt des hl. Abtes Christodulos von Patmos; nur darauf möchte ich hier näher eingehen (ohne andere Arbeiten damit abzuwerten). Der wichtigste Artikel in dieser Perspektive stammt wohl von K. Ware (The monastic ideal according to St. Cristodoulos of Patmos: S. 23-35); dem Patmosmönch und jetzigen orthodoxen Bischof in England gelingt es — als Konvertit aus der anglikanischen Kirche —, gerade dem westlichen Leser die Besonderheit des eher traditionalistischen Klostertypikons von Patmos verständlich zu machen; kennzeichnend dafür ist das Zitat aus Sprüche 22, 28, das sich noch in nachbyzantinischer Zeit bei Maksim Grek, Maximos Peloponnesios und Patriarch Chrysanthos von Jerusalem wiederfindet. Die wenig Aufsehen erregende, streng koinobitische Wesensart des Patmos-Mönchtums ist wohl auch der Grund dafür, daß die Insel bis heute im Schatten des methodischen und palamitischen Hesychasmus der Athoshalbinsel steht. Christodulos ließ sich auch von einem generösen Freund (Arsenios Skenures) nicht von seinem einmal als richtig erkannten Mittelweg (Koinobion) abbringen, verließ sein erstes Domizil (Insel Kos) und zog nach Patmos, wofür er eine kaiserliche Schenkungsurkunde erhielt (V. S. Chatzevasileiu: S. 127-136).

Über dieses erste Kloster auf Kos geben uns neuere Ausgrabungen weiteren Aufschluß (M. S. Theochare: S. 161-168), während die Biographie des Gründers Christodulos, der neben der Klosterordnung und einem geistlichen Testament keine weiteren Schriften hinterließ, durch einen neuaufgefundenen Synaxar-Bericht bereichert wird (Chr. Florentes: S. 265-274; Ed.: 270-274). Ein wichtiger Aspekt des Patmos-Mönchtums, nämlich seine zeitweilig international bekannte Klosterschule, wird von dem seit Jahrzehnten in Bildungsfragen versierten Fachmann R. Browning (S. 291-300) dargestellt, besonders hinsichtlich der Frage der Lehrkontinuität von Makarios von Patmos zu sei-

nen Nachfolgern Kutalenos und Kerameus. Zu diesem Komplex gehört auch die schon eingangs erwähnte Klosterbibliothek (samt Archiv). Nicht immer bzw. zwangsläufig kommt einem Metochion geringere Bedeutung zu als dem Hauptkloster (vgl. die über Jahrhunderte erstrangige Position des Metochions vom Hl. Grabe (Jerusalem) in Konstantinopel für die dortige Patriarchalakademie), aber im Falle von Patmos ist eher die Regel vorauszusetzen (vgl. A. Poziopulos über ein Metochion auf Melos: S. 147-152). In keinem der genannten Artikel ist übrigens die solide Miszelle des frühverstorbenen P. Gautier über das Todesdatum des Christodulos zitiert (La date de la mort de Christodule de Patmos [mercredi 16 mars 1093], in: Rev. Et. Byz. 25 [1967], 235-238); kein Wunder, denn selbst im renommierten "Lexikon des Mittelalters" führte diese Lakune den Verfasser des resp. Artikels (H. M. Biedermann) zu falschen Konklusionen. — Bedauerlich sind die recht zahlreichen Druckfehler des Bandes, besonders in den nichtgriechischen Texten (Résumés) und Anmerkungen.

G. PODSKALSKY S.J.

Historica

Octavian BÂRLEA, *Die Konzile des 13.-15. Jahrhunderts und die ökumenische Frage*, Wiesbaden — Otto Harrassowitz 1989 (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 18), 220 S.

Der im Westen lebende rumänische Verfasser ist seit vielen Jahren mit Themen der orthodoxen Kirchengeschichte befaßt (vgl. *De confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Frankfurt 1948), insbesondere derjenigen seines Herkunftslandes; vorliegende Arbeit soll eine Art Vorstudie zu einer geplanten Geschichte der Orthodoxie Siebenbürgens sein (Vorwort, S. 8). Ihr Schwerpunkt liegt auf der Darstellung der jeweiligen Nachwirkung des vierten Laterankonzils (1215) bzw. des Florentiner Unionskonzils (1438-1445), insbesondere seines Wiedervereinigungsdekrets "Laetentur caeli" (1439). Es geht aber weniger um die theologische Rezeption im strengen Sinne (so ist z.B. die einseitige Aufhebung der Florentiner Union durch eine Synode in Konstantinopel 1484 (nicht 1450!) nicht einmal erwähnt), sondern um die eher gesamtheitliche, politisch-religiöse Einstellung in den Balkanländern sowie Polen/Litauen-Rußland. Man hätte sich eine deutlichere Präzisierung des Untersuchungsobjekts gewünscht; in den einleitenden Seiten (S. 9-18) fehlt auch insofern ein umfassendes Problembewußtsein, als die folgende Darstellung, die sich ausschließlich auf das publizierte Aktenmaterial des Vatikans stützt — die jeweilige orthodoxe Reaktion ist im Text meist angedeutet oder beschrieben, aber nirgendwo aus orthodoxen Quellentexten belegt —, in ihrer notwendigen Einseitigkeit als gewollt oder (aus arbeitsökonomischen Gründen) unumgänglich hätte angesprochen werden müssen. Einem ähnlichen Mangel entsprechen wohl auch manche Globalurteile ("Im Altertum gab es noch keine

Ost-West-Teilung des christlichen Europa": S. 9) oder die rein subjektive Auswahl (ohne Beleg!) der Übersetzung eines umstrittenen Terminus (Konstantin d. Gr., = "Bischof der Außenstehenden": ebd.). Weiterhin ungesichert ist die scheinbar lapidare Feststellung, Metropolit Gregor Camblak von Kiev sei auf dem Konzil von Konstanz als "Befürworter der Union" aufgetreten — und das "wahrscheinlich" auch noch im Namen der rumänischen Kirche der Moldau (S. 101); daß schließlich die Türken grundsätzlich die Verbindung mit Rom bzw. die Anerkennung des Florentiner Konzils nicht geduldet hätten (S. 161), ist in dieser kategorischen Form nicht zu halten; dagegen sprechen nicht nur die Existenz vertraglich abgesicherter lateinischer Kirchen (Bistümer), sondern auch die romfreundliche Haltung mehrere ökumenischer Patriarchen bis hin zur zeitweiligen "communicatio in sacris"; unzulässig erschien den Türken eher die Verbindung der katholischen Kirche mit westlichen Schutzmächten, vor allem mit Frankreich und dem Habsburger-Imperium. — Ansonsten kann die facettenreiche Schilderung der geschichtlichen Ereignisse dem Leser helfen, ein wichtiges Kapitel der Ost *und* West gemeinsam betreffenden Kirchengeschichte zu rekapitulieren; sicher wird jeder dabei auch ihm noch unbekannte oder wieder vergessene Einzelheiten entdecken. Der rote Faden der gesamten Darstellung liegt in dem steten Schwanken Roms zwischen einer eher rigiden Latinisierungstendenz (4. Lateranum) und einer ökumenisch offeneren Haltung (Florentinum/uneingeschränkte Anerkennung der Ostriten), je abhängig von den kirchenpolitischen Umständen sowie den konkreten Personen der Päpste und ihrer Ratgeber; um diesen Faden nicht zu verlieren, hat der Verfasser gewisse Doppelungen bzw. Wiederholungen in Kauf genommen.

G. PODSKALSKY S.J.

Iso BAUMER, *Max von Sachsen: Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz, Lemberg und Köln*, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1990, pp. 360.

Max von Wettin, principe di Sassonia, abbandona a 23 anni, nel 1893, ogni ambizione dinastica per farsi sacerdote. Professore di liturgia all'università cattolica di Friburgo in Svizzera vi insegna dal 1900. La liturgia e i viaggi lo mettono in diretto contatto con l'Oriente Cristiano, del quale studia le lingue, il patrimonio spirituale e la storia. Quando nel 1910 l'abbazia di Grottaferrata lancia la rivista *Roma e l'Oriente*, il principe è richiesto dall'abate di contribuire con un articolo programmatico. Le sue *Pensées sur la question de l'union des Églises*, improntate a principi che proprio a Roma piuttosto che in Francia, *n'en déplaise à* E. Fouilloux, squarciano le nubi dell'unionismo per raggiungere i cieli dell'ecumenismo, provocano opposte reazioni. Molti Ortodossi colgono con favore il modo inusitato con cui un cattolico affronta la questione. Il papa Pio X° invece scrive una lettera di condanna. Max è costretto a partire da Friburgo e va ad insegnare ai Ruteni in Lviv.

Orbene, su questo membro di una casa regnante, che lascia la corte per divenire semplice prete, rifiutando mitra e cappello cardinalizio; che predica e insegna, occupandosi di orientalismo cristiano e di ecumenismo; che rischia la condanna del papa per idee troppo avanzate sui tempi e del suo Paese per i propositi pacifisti espressi durante la guerra 1914-1918; che sopravvive alla caduta della monarchia e alla seconda guerra mondiale; prodigo dei suoi beni finché gode di appannaggio reale; morto povero nel 1951 perché il suo essere principe non paga più e perché gli hanno decurtato la pensione di docente universitario; quest'uomo merita una biografia.

L'A. che ha già scritto un libro e vari saggi sul principe Max, presenta oggi questo volume, primo di una trilogia. Vi tratta, come dice il sottotitolo, dell'attività del principe all'università cattolica di Friburgo, al seminario ruteno di Mons. Šeptyc'kyj a Lviv e al seminario di Colonia. Il secondo volume, *Max di Sassonia principe e profeta* si occuperà della attività nella pastorale giovanile, nel ministero di cappellano militare e nella sensibilità ecologica. Il terzo volume studierà l'opera del principe come docente, teologo ed ecumenista.

Da questo primo volume appare già quale accurata indagine euristica l'A. abbia premesso, presso biblioteche e archivi. La documentazione raccolta è imponente.

Semmai, a nostro parere, il discorso rimane schematico e la ricostruzione storica non tiene il passo con la mole di dati elencati. Lo constato paragonando quanto leggo in questi capitoli con pagine di G. M. Croce, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista 'Roma e l'Oriente'. Cattolicesimo e Ortodossia fra unionismo ed ecumenismo*, Città del Vaticano 1990, dove la ricostruzione storica è di respiro più ampio e convincente. Forse Baumer aspetta a darci la chiave per capire la figura di Max nei prossimi due volumi, soprattutto nel terzo, dove ne tratterà come teologo e come ecumenista.

Ad ogni modo, anche questo primo volume, perfino nel caso che non soddisfi tutte le aspettative, è già di per sè un sostanziale atto di giustizia verso un personaggio forse scomodo, ma di cui è doveroso ravvivare la memoria. Chiunque lo faccia merita la nostra riconoscenza.

V. Poggi S.J.

I Cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico. A cura di Giorgio Bonamente e Aldo Nestori (= Università degli Studi di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 47). Atti del Convegno, 9 (Macerata 17-18 dicembre 1987), Macerata, Università degli Studi, 1988, pp. xx + 246.

Sono gli Atti del Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, tenuto presso l'università di Macerata tra 17 e 18 dicembre 1987. La tematica prescelta è il rapporto tra Cristiani e impero nel secolo IV. Dopo la premessa dei curatori (pp. IX-X), il saluto ai congressisti da parte delle autorità universitarie (pp. XI-XVI) e una breve cronaca del Colloquio (pp. XIX-XX), si sus-

seguono i singoli contributi. Il primo, di Massimiliano Pavan, traccia un quadro sintetico di personaggi e luoghi, da Costantino a Costanzo II, da Costantinopoli a Milano, da Teodosio ad Ambrogio e al Crisostomo. Il secondo, di Franz Kolb, constata che la politica religiosa di Diocleziano fu piuttosto rivoluzionaria. Il terzo e il quarto, di Salvatore Calderone e di Aldo Nestori studiano Eusebio, rispettivamente nella teologia politica e nella concezione dei luoghi di culto cristiani. Il quinto saggio, di Klaus Rosen, riscopre Ilario di Potiers sul rapporto Chiesa-stato. Nel sesto, Giuliano Crifò si chiede quale fosse l'atteggiamento dei Cristiani nei confronti delle istituzioni. Il settimo, di Giorgio Bonamente, ricerca nella letteratura, nella numismatica e nell'epigrafia come si applicasse l'apoteosi pagana agli imperatori cristiani. Nell'ottavo Marta Sordi chiarisce il pensiero politico di Ambrogio, specie nei confronti di Teodosio. Il nono saggio, di François Paschoud, riabilita la *Historia Augusta* quale specchio del paganesimo in crisi. Il decimo, di Giuseppe Zecchini, individua il caratterizzarsi della storiografia cristiana da Lattanzio ad Orosio. L'undecimo studio di Carlo Tibiletti scopre un paganesimo che vorrebbe la convivenza pagano-cristiana. Nel duodecimo Paolo Mastandea rileva che Gerolamo fa morire Seneca martire per ordine di Nerone piuttosto che suicida su comando. L'ultimo studio, di Lorenzo Braccesi, legge in un frammento foscoliano il connubio tra antiromanità e anticristianesimo: l'impero d'oriente è destinato a perire perché Costantino ha rinnegato il paganesimo.

Il volume è dunque ricco di suggerimenti circa una problematica tutt'altro che esaurita. Auguriamo felice continuazione all'iniziativa maceratese di simili colloqui.

V. Poggi S.J.

Bernadette Majorana, *La gloriosa impresa.* Storia e immagini di un viaggio secentesco. Sellerio Editore, Palermo 1990, pp. 320.

Su Teramo-Cristoforo Castelli (1600-1659), religioso teatino che trascorre decenni in Georgia, hanno scritto autori antichi e recenti. Impressiona infatti questa figura di sacerdote, pittore e medico che non solo impara la lingua locale, arrivando a trattare direttamente con il popolo, con vescovi e con principi e a curare gli uni e gli altri senza distinzione; ma usa per di più con arte i pennelli per rappresentare Georgia e Georgiani, alternando schizzi a ritratti, paesaggi a scene di genere. E in quell'opera pittorica il Castelli, venuto poco dopo il Marino (che identifica arte e meraviglia) accosta talvolta il disegno sicuro ed esatto a simbologie sorprendenti e mostruose.

Questa somma figurativa, abbondantemente didascalizzata, che al Castelli è commissionata da Propaganda, ha una penosa vicenda. Non solo perché gran parte delle cose scritte e raffigurate va perduta nel viaggio di ritorno. Tanto che Castelli rientrato in Italia con la salute compromessa, lavora faticosamente a ricostituire la documentazione perduta. Ma anche perché quanti gli hanno chiesto quel lavoro sembrano dimenticarsene completamente, abbandonando disegni e didascalie alla polvere e all'oblío. Perché?

Il libro della Majorana, specialista di comunicazioni sociali, tenta appunto di dare una soluzione a questo problema che nessuno finora ha risolto. Si tratta secondo lei «di un uomo innamorato del proprio passato e della propria sofferenza; come se disegnare consentisse a Castelli una qualità di dettaglio emotivo ai confini della sublimazione, nella quale la memoria spoglia la realtà di ogni bruttura, cancellando ciò che si accompagna dolorosamente al ricordo» (p. 121). I committenti non riescono dunque a leggere tale opera pittorica nella loro prospettiva, né in funzione dei loro scopi. «L'opera appare come un frutto spurio dell'epoca, come un esito incontrollato di essa, maturato nella distanza fisica. Castelli compie un percorso espressivo non soltanto autonomo, ma anche solitario» (p. 121).

Sia questa o no la risposta soddisfacente a quell'interrogativo, non possiamo non riconoscere all'Autrice il merito di aver rivisitato attentamente il Fondo palermitano Castelli; di averne dato una lettura che lo paragona ad altri illustratori del Seicento e di averne fatto una scelta intelligente (pp. 139-250) riprodotta con una tecnica tipografica migliore di quella usata da Guiorgazze che l'ha riesumata più completamente in Georgia, nel 1976. È lodevole pure lo sforzo di decifrare le annesse didascalie in lingua italiana, latina e georgiana.

Attraverso un'angolatura particolare, piuttosto iniziatica e per addetti ai lavoro, l'A. dà un contributo originale alla conoscenza di un personaggio cui si interessa la storia non solo religiosa ma anche dell'arte e delle comunicazioni sociali.

E ci offre una chiave per capire come mai l'opera pittorica di questo italiano in Georgia sia apprezzata dai posteri italiani e georgiani piuttosto che dai contemporanei di lui.

V. Poggi S.J.

Ronald G. Roberson C.S.P., *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey* (Revised 3rd edition). Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1990, pp. xii + 130.

The author presents us here with an amplified edition of a booklet which appeared in 1986 (reviewed in OCP 1987/1 254-255). Through the revisions already made and which are likely to continue the work is slowly assuming the form of a book, more needed than ever before in a world where the East is again looming large on the world's horizon. It is understandable that, in a publication of this kind, which covers a huge and complex area, generalizations which are too sweeping, or even inaccuracies, creep in. When on p. 6 it is stated that the Armenian Synod in 506 rejected the Council of Chalcedon, which no Armenian bishop had attended, it may be questioned, with Nina Garsoian, whether, in the first place, this perspective is not rather anachronistic, i.e. whether the Armenian Church, which, unlike Constantinople lay outside the pale of the Byzantine Empire, was not more concerned with neighboring Persia and its "Nestorianizing" tendencies. When on p. 9

it is asserted that monasticism "originated" in Egypt one may ask, with more recent scholarship, whether this originality did not consist rather in the chronological way with which the Egyptian models asserted themselves before others. Non-theological reasons for the rift between East and West are mentioned (p. 19), but one may rightly ask what this exactly means. Certainly, cultural and psychological interpretations of this estrangement have not been lacking, so that even in a book of this kind, which wants to impart summary information, such a statement needs explanation. We think also that even in a brief summary of this kind some mention, for example, of high points of Serbian ecclesiastical literature would have been in order (cfr pp. 32-34) if we are to avoid a Westernizing approach to the history of Eastern Churches.

However, the great success attendant on Roberson's book shows that it responds to a real need. We encourage the author to keep updating his information (cfr pp. 49, 54, 58, 105 and 108), give us a short summary in his concise and clear style, as well as expand the presentation into a full-fledged book, but giving his sources to increase the usefulness.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Liturgica

Saint Catherine's Monastery, Mount Sinai. An Orthodox "Pomjanyk" of the Seventeenth-Eighteenth Centuries, edited by Moshé ALTBAUER with the collaboration of Ihor ŠEVČENKO and Bohdan STRUMINSKY (Harvard Ukrainian Institute Sources and Documents Series) distributed by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge Massachusetts 1989, pp. ix + 292.

This publication provides a photographic reproduction of the 128 folia Codex *Sinai Slavonic 49* (formerly 9b), a 17-18th c. *Pomjannik* (Slavonic, from *pamjat'*, "memory, remembrance, commemoration"), a list of names of the living and dead destined for remembrance in Byzantine Rite prayers and services, especially the *Pannikhida* or *Panikhida*, a memorial service for the repose of the deceased especially popular among the East Slavs. Then as now, in monasteries like St. Catherine's on Sinai, it was customary to pray for the brotherhood's benefactors and their deceased, and this list derives from begging expeditions by St. Catherine's emissaries to Muscovy, the Ukrainian Hetmanate, the Polish-Lithuanian Commonwealth, the Crimean Khanate, and the Ottoman Empire from the 1630s to the 1730s. These peripatetic economic forays determined the international nature of this text: it contains entries in Russian, Ukranian, Greek, and even Polish and Turkish.

Such lists, in booklet or leaflet form, are still in common use today. Not only private individuals or families may have their *Pomjannik*, but churches their parish lists, often called *Sinodik*, from the Greek συνοδικόν,

which, however, was something quite different. Here as elsewhere, words are words and things are things, and to presume that, in the languages of the Christian East, words of common derivation refer to the same reality is rash, to say the least.

Historians and liturgical scholars will be grateful to the editor for the valuable photoreproduction of the ms text, as well as for the index of personal and geographical names (pp. 193-292). But the three-page introduction (vii-ix), though it furnishes valuable paleographic and sociological indications, is altogether too sparing of bibliographical data: there is no bibliography, only four footnotes, and information that should have been provided is not. The editor informs us (vii), for instance, that this type of book is "well-known in the Orthodox world... During the nineteenth century, Slavicists published many such texts..." He does not, however, tell us who and where.

But the editor can hardly be blamed if the introduction provides no useful information on the liturgical use of the document. Liturgical literature itself gives no clear idea as to the nature of, and proper nomenclature for, distinct categories of liturgical commemorations. Still, it is worth noting that to call this text a "diptych" only furthers the common misunderstanding of these matters. "Diptychs" has unfortunately become the grab-bag term for almost any list of names in Christian manuscript texts that is not obviously something else. Liturgical scholars themselves are at fault. For although in the nomenclature of liturgiology, "diptychs" has long been an accepted technical term, there remains considerable confusion as to just what the diptychs were, where they came from, and how they were distinguished from other types of intercessions for the living and the dead. Some authors use the term "diptychs" loosely for almost any type of liturgical intercessory prayer containing a list of names of those to be commemorated at the liturgy. The risk of confusion is especially high in the Byzantine liturgy, with its several distinct categories of intercessions/commemorations, all of which can involve names. But only one of these commemorations can properly be called "the diptychs." Other types of commemorative liturgical lists have, indeed, something in common with the official diptychs. But for terminological clarity, as well as in the interests of historical and liturgical accuracy, I think it preferable to reserve the term "diptychs" to the only liturgical unit for which the name τὰ δίπτυχα is ever used in Greek texts, be they literary, historical, canonical, or liturgical: the names and categories of persons proclaimed by the deacon for remembrance either before the anaphora, as in some traditions, or during it, following the institution narrative and epiclesis in the case of Antiochene-type anaphoras such as those of Basil, Chrysostom, and James in use in the Byzantine churches. In Byzantium, these diptychs commemorated only dignitaries (royalty, patriarchs, the immediate local ecclesiastical superiors) by name. Lesser mortals not named were commemorated by category (presbyters, deacons, monastics, laity...).

Though several terms were used for this liturgical unit in Late Antique and Medieval Greek — ἐκκλησιαστικοὶ διθύροι, εὐχαί, κατάλογος/καταλόγοι (PG 146:1137B, 1144B), δέλτοι (PG 146:1140B, 1144A; PG 86.2:2637C, 2673B, 2776B), πτύχα (plates, folds, leaves) (PG 3:426C, 437AB), the more

common name was τὰ δίπτυχα, found, among others, in the earlier sources, and used almost exclusively in later writings and in Byzantine liturgical mss for these lists, as well as for the diaconal proclamation of them at solemn, especially pontifical, eucharists.

Largely a dead letter in present-day liturgies, the issue of the diptychs was a major one in inter-church relations of an earlier period. That makes it worthwhile to know what Byzantine texts, both early and late, mean when referring to the diptychs — and it is certainly not what the text published here represents. Or so, at least, this reviewer hopes will be clear from his forthcoming monograph on the topic, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom.* Volume IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991).

R. TAFT, S.J.

Mariologica

Georges GHARIB - Ermanno M. TONIOLO - Luigi GAMBERO - Gerardo DI NOLA (a cura di), *Testi mariani del primo millennio. III. Padri e altri autori latini.* Direzione e coordinamento di Luigi GAMBERO, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 1018.

Di questo terzo volume potremmo ripetere varie osservazioni e valutazioni già espresse recensendo i primi due della serie a cui appartiene; ma, per ovvi motivi, ce ne asteniamo rimandando il lettore a quella recensione (cfr. OCP, 55, 1989, pp. 491-493).

Su ciò che il volume presenta di peculiare, il discorso potrebbe farsi lungo e, a nostro avviso, quasi sempre in senso molto positivo.

Innanzi tutto ci piace sottolineare la sistematicità con cui sono state selezionate e raccolte le varie centinaia di testi mariani latini partendo da Tertulliano e giungendo fino a San Pier Damiani, vale a dire dal secolo III all'XI. Con fine senso storico-teologico, i testi sono stati distribuiti in quattro grandi gruppi, i primi tre dei quali sono cronologicamente ritagliati su tre grandi fasi della storia del Cristianesimo e della Chiesa: *primo,* dagli inizi al concilio di Calcedonia del 451 (pp. 49-460); *secondo,* da Calcedonia all'ascesa al potere di Carlo Magno, il quale, rimasto nel 771 sovrano unico, inaugura l'era carolingia aprendo nuovi orizzonti politici e culturali alla cristianità occidentale, soprattutto mediante la discussa fondazione del Sacro Romano Impero e la fondazione di molte scuole (pp. 461-741); *terzo,* dall'era carolingia agli albori della scolastica — in concreto, seconda metà del secolo XI — che in parte coincidono col momento drammatico dello scisma apertosi tra Roma e Bisanzio nel luglio del 1054 (pp. 743-884).

Il quarto gruppo di testi, ricavati tutti dalla letteratura liturgica, appartengono ai circa otto secoli coperti da tali fasi storiche (pp. 885-984).

Per chi ama «quantizzare» non sarà inutile rilevare che la prima fase è rappresentata da una sessantina di autori (11 dei quali anonimi), fra cui

emergono Tertulliano († 220/30), S. Ambrogio di Milano († 397), S. Girolamo († 419) e S. Agostino († 430). La seconda è meno affollata: a 45 autori si aggiungono i testi di alcuni concili locali; e i nomi del vescovo africano Quodvultdeus († circa 454), del Papa Leone Magno († 461), del monaco Fulgenzio di Ruspe (532), del papa San Gregorio Magno († 604), del monaco campano Ambrogio Autperto († 781), ecc., benché notevoli, non sono per niente paragonabili a quelli ricordati della fase precedente. La terza fase è meno gremita ancora: vi sfilano solo 20 autori, fra i quali si segnalano il cassinese Paolo Diacono Varmefrido († 799), il tedesco Rabano Mauro († 856), lo Pseudo-Agostino (sec. IX), i franchi Pascasio Radberto († 865) e Fulberto di Chartres († 1028), l'italiano San Pier Damiani († 1072). Gli oltre sessanta testi — o gruppi di testi — liturgici mariani (messe, prefazi, inni, orazioni, ecc.) sono stati spigolati in sacramentari, messali, antifonari e orazionali di varie aree dell'Occidente latino, compreso un rotolo di Ravenna (pp. 927-928, dove si ricordano in nota le edizioni di Montagna-Vannucci e del Mohlberg, senza riferirle per intero nella bibliografia o sotto le sigle e abbreviazioni di pp. 39-45).

È superfluo dire quanti e quali spunti di riflessione teologica sono offerti da questa massa di testi, che, a dir poco, permettono di farsi un'idea seria dello sviluppo della mariologia in area latino-occidentale nel primo millennio cristiano. Nell'introduzione al volume (pp. 19-38) tale sviluppo è tracciato con brevità, ma in modo limpido e preciso, insistendo giustamente sulla cornice cristologica in cui cresce in Occidente la mariologia e sulle sue consonanze con la mariologia dell'Oriente. Qui ci basti sottolineare uno dei tanti dati di fatto assicurati anche da questo volume.

Nel primo millenio la mariologia latina subì stimoli e influssi orientali o bizantini sia sul piano dottrinale che sul piano liturgico (come del resto, dal secolo VI in poi, anche sul piano artistico). Ciò balza subito agli occhi di chi sappia scorgere l'ascendenza greca od orientale di tanti epiteti mariani, stilemi, traslati, simboli, metafore, calchi linguistici. Tali influssi - che talora furono reciproci - determinarono una sostanziale comunanza di linguaggio religioso, che esprimeva la stessa fede ortodossa ossia cattolica — e non soltanto nel settore mariologico — sia nell'Oriente bizantino (e, forse, bisognerebbe dire Oriente *tout court*) che nell'Occidente germanico-latino. È significativo e bello al tempo stesso notare che tale comunanza di linguaggio si espresse in modo speciale nel culto della *Deipara/Theotokos*.

La perdita lenta e inesorabile, benché mai totale, di questo bene comune sarà effetto — e, in un certo senso, causa — delle incomprensioni e delle rotture ecclesiali che si cristalizzeranno nell'infausta vicenda, che andò maturando per secoli e che la convenzione storiografica chiama tuttora «lo scisma di Cerulario» o «lo scisma del 1054». Ora, ci sembra indiscusso che il «recupero» della suddetta comunanza di linguaggio sarebbe indice di vitalità religiosa ed ecclesiale; ma a un patto: se implicasse un contemporaneo recupero della comunanza di fede da conseguire nel contesto degli sviluppi maturati negli ultimi dieci secoli.

C. Capizzi S.J.

Patristica

Michel Aubineau, *Chrysostome, Sévérien, Proclus, Hésychius et alii: Patristique et Hagiographie grecques. Inventaires de manuscrits, Textes inédits, Traductions, Études [Variorum Reprints]* (London, 1988) pp. XVI-366.

Questo volume raccoglie ben 30 articoli di M. Aubineau apparsi in 23 pubblicazioni, disperse fra riviste, atti, Mélanges, etc., ed offre una visione sistematica, anche se parziale, della produzione dell'Autore dal 1972 al 1981. Questa raccolta dei *Variorum Reprints* completa cronologicamente la precedente (articoli dal 1955 al 1971), *Recherches Patristiques*, pubblicata ad Amsterdam nel 1974. Il pregio fondamentale ed il valore indiscutibile dell'opera di Aubineau è la sua costante, critica ed approfondita investigazione scientifica dei testi antichi (soprattutto del IV-V sec.) basata sui manoscritti, e questo volume è un ulteriore esempio di questa metodologia. L'opera è divisa in 4 parti. Nella prima presenta un inventario di 25 manoscritti, di cui si ignorava il contenuto. D'essi ben 23 sono atoniti [è da considerare questa parte, in vero, un apporto essenziale all'opera del Lampros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on M. Athos, I-II* (Cambridge 1895-1900)]. Questo inventario offre 788 nuovi testimonia di cui ben 455 testi autentici del Crisostomo, 146 testi pseudo-crisostomiani, 28 inediti attribuiti a Crisostomo, e d'essi parecchi mai segnalati, 34 omelie in passato anch'esse attribuite al Santo, ma che in realtà sono da assegnare a Severiano di Gabala. È vero che questa prima parte è «crisostomiana», ma il lettore trova tesori di testi ignoti, come nell'omeliario *Athos Pantocrator 26*, dell'XI sec. [art. X]. Ben 15 omelie autentiche sono qui accertate, ed è da segnalare il racconto dell'assedio di Costantinopoli da parte degli Avari e dei Persiani [questo racconto ci era noto in base a 2 MSS del X sec., dal *Vat. gr. 1572* e dal *Paris. Suppl. gr. 241*]. Aubineau non si limita a menzionare il contenuto dei MSS, ma di alcuni ricostruisce la tradizione; quando tratta di un testo già edito, ne analizza la storia delle edizioni; rileva aspetti di critica interna ai testi, soprattutto quando questi, pubblicati nella *PG*, non offrono una lezione corretta. La seconda parte, la più breve, è una ricerca d'identificazione d'una dozzina di testi acefali presenti in 7 MSS: 1) *Bodl. Greek Theol. b. 8, apophthegmata* (anche una collectio inedita), e del Metafraste un frammento della Vita di Ciriaco anacoreta; 2) *Dublin Trinity Coll. 185*, identificazione di 2 testi acefali (non identificati da Ehrhard I, 163-8), il *De Antichristo* di Efrem e *De ieiunio, hom. 2* dello pseudo-Crisostomo; 3) *Vat. gr. 1975*, supplemento all'interrogativo di Ehrhard (II, 256) su un testo acefalo, scoperto come un'omelia pasquale di Gregorio d'Antiochia; 4) *Cantabr. Trinity Coll. B. 8.8*, l'omelia *In Apostolum Paulum*, pseudo-crisostomiana; 5) *Ottob. gr. 14*, il recupero integrale di *In ramos palmarum* [*BHG* 2227] di Leonzio di Costantinopoli; 6) *Athos Koutloumousiou 13*, una Vita di Crisostomo inedita, scritta da Martyrios e non segnalata al tempo da Lampros (I, 272) *Genève Bibl. Univ. gr. 31*, riassetto dei *Sermones* di Basilio di Cesarea, scritto da Simeone Metafraste. Come gli è solito, Aubineau non si accontenta di offrire soltanto dei testi, ma su quelli applica la sua usuale e meticolosa messa a punto letterale del testo con rife-

rimenti alle tradizioni manoscritte. La terza parte comprende 4 articoli dedicati a 4 testi di differente lunghezza. Sono testi inediti, a cui l'Autore affianca una traduzione francese ed un ottimo commentario. Il primo riguarda la vita, la politeia ed il martyrion di Zoticos, il nutritore dei poveri a Costantinopoli. Il testo è tratto dal *Balt. Walters 521*, dell'XI sec. (menologio imperiale di Michele IV). Dicevamo del commentario; esso si articola su vari livelli interpretativi del testo. Anzitutto ci sono delle note terminologiche e filologiche del dizionario della Vita; poi abbiamo il raffronto, su colonne parellele, del nostro testo con i dati offertici dal *Synaxarion Eccl. Const.* ed una puntualizzazione sul culto liturgico di Zoticos; lo storico troverà stimolante i dati offerti dalla Vita sulla topografia della capitale, quali la casa per orfani di S. Paolo ed il lebbrosario (Elaiôn). La Vita di Zoticos nell'edizione di Aubineau (pubblicata in *Anal. Boll.* del 1975) già anni addietro additava procedure e metodologie da applicare a un testo agiografico, qualità che solo in questi ultimi tempi hanno reso giustizia all'agiografia, in passato non sempre seriamente considerata. Ancora in questa parte l'Autore pubblica un'omelia pasquale attribuita ad Atanasio d'Alessandria, un'altra omelia su «Tutti i Martiri» (attribuita al Crisostomo), ed infine la chiusa di un panegirico su Tecla. Non solamente abbiamo l'analisi terminologica, ma il commentario si snoda anche su temi e discussioni di carattere dottrinale e liturgico, dei quali appunto questi ultimi tre testi fanno testimonianza. La quarta parte, come lo stesso Aubineau lascia intendere, tratta dell'omiletica greca del IV e V sec., un tema molto caro all'Autore su cui variamente si è dimostrato magistrale interprete. Le pagine di questa parte, dunque, offrono note critiche di lettura (revisioni) alla *Clavis Patrum Graecorum II* e degli eccellenti studi su Crisostomo, Proclo di Costantinopoli, Esichio di Gerusalemme, Simeone il Nuovo Teologo e Niceta d'Eraclea. Quanto sia vasto l'apporto di quest'ultima parte lo si accerta facilmente anche dal contributo lessicografico che Aubineau sbricciola dal tesoro linguistico del IV e V sec.; l'articolo XXVIII ('L'apport de Sept Homélies Pascales') è infatti un saggio di decantazione lessicale tratta dal suo volume sulle Omelie Pasquali [*SC* 187]). Il volume reca infine degli Addenda ed una serie utilissima di indici (MSS, graecitatis, degli autori). Il libro è prezioso non solo per la raccolta di articoli, alcuni indubbiamente magistrali, ma crediamo soprattutto perché esso offre una metodologia scientifica, fondata essenzialmente su testi manoscritti, volta ad una più reale e storica conoscenza della patristica e dell'agiografia antica.

V. Ruggieri S.J.

Georges A. Barrois (ed.), *The Fathers Speak: St Basil the Great, St Gregory of Nazianzus, St Gregory of Nyssa.* Selected letters and life-records translated from the Greek and introduced by G. A. Barrois. With a Foreword by John Meyendorff. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N. York 10707, 1986, pp. 226.

The purpose of the present collection of texts is to cut away some of the austerity surrounding the great figures of Basil and the two Gregories and

familiarize the reader with their personality (p. 220). We catch a glimpse of the kind of world they lived in, with its bickering even in high places (p. 70), humour, teasing, quarrelling and fence-mending, the depth of the genuine affection these three personnages felt for each other (pp. 24-25; see 218-219). These off-the-record moments help us understand something of the background of momentous decisions taken by the Eastern Church in the late fourth century. Some interesting light is thrown on Church teaching and practice (cfr pp. 131, 193-194, 196-197), but the main purpose of the book is to enter into a world, composed of real human beings, even if they were of the stature of giants, which could support such a sustained effort to uphold dogma. There is something fresh about their polemic put at the service of wisdom; the Lord, says Gregory of Nyssa, did not make the pilgrimage to Jerusalem one of the beatitudes, and one need only judge by the conduct prevalent in inns and in Jerusalem itself to form an opposite impression (p. 43).

The collection of texts gives what it promises. One may regret, however, the repeated reference to "the three hierarchs" (cfr 11, 61, 77, 81, 115; also: 124 and 171). In view of the destination of the book for a wider public (cfr pp. 108, 102-103) a prefatory note to the effect that the feast of "The Three Hierarchs" in the Byzantine rite, held on 30 January, celebrates St Basil the Great, St Gregory of Nazianzus and St John Chrysostom would have helped prevent a certain confusion. The English translation is superb, except for an occasional slip (cfr p. 130: by the power of the word, not of the verb). Nonetheless, whoever peruses the book will be amply rewarded.

E. G. FARRUGIA, S.J.

St EPHREM the Syrian, *Hymns on Paradise.* Introduction and translation by Sebastian BROCK. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1990, pp. 240.

The present publication is the translation of a cycle of fifteen hymns of St Ephrem (ca 306-373) by the well-known Syriac scholar Sebastian Brock, fellow of Wolfson college, Oxford. B. undertook the arduous enterprise of translating one of "the greatest poets in the christian tradition" because of the dearth of good translations in the field (pp. 7-8). As a matter of fact, the *Hymns on Paradise* have a claim on our interest on a number of counts. St Ephrem here affords penetrating theological insights conveyed in a poetical verve on a theme which will never be exhausted, because it will never cease to fire man's imagination. Focusing on chapters two and three of Genesis he manages to give us a glimpse into a rare kind of theological production of the early Church, which remained untouched by a too ostentatious Hellenization and is thus capable of helping us to make a comparison with the analogous production in those parts of the Church which lay within the more direct influence of Greek culture (cfr pp. 40, 73).

In particular, the Semitic penchant for images is thus located, through poetry, in its true *Sitz im Leben*. While echoes of a common Hellenistic diction may be heard, e.g., in the reference to Tantalus (cfr pp. 93, 190), nonetheless the point is well made that both the divinity of Jesus Christ and divinization (pp. 72-73) can be rendered perhaps even better in images, rather than solely in Hellenistic concepts, because they are thus less culture-bound (p. 40; cfr hymn 12, p. 168, where it is said that the fool contents himself with being an animal, whereas the animal, were it endowed with discernment, would weep for not being human). And, even if Ephrem has recourse to a world-picture which is antiquated and mythological, this need not invalidate insight into the theological theme itself — just as *mythologoumena* such as the sibyl in the *Dies irae* or the gods in the psalms are used in Church prayer without disturbing anybody. Most of all, Ephrem's thought proves to be a welcome antidote to Western rationalizing tendencies, where they are present, without succumbing to a naive piety, precisely because of its skilful use of Biblical and universal images.

Besides bringing out Ephrem's prowess, the present work has merits of its own. Its poems sometimes manage to convey something of the vigour of the original (cfr, for example, pp. 103, 116, 131, 164 and 181). Especially worthy of mention is the introduction (pp. 7-75), which combines reliable information and plastic detail (cfr the woman's reply to Ephrem on p. 17: reproached for looking intently at the saint, she replied: It is you who should look at the ground, for you come thence; but I came from man). Arguing that St Ephrem had never been a monk, Brock draws a distinction between *iḥidaya* that denoted single, celibate or follower of the Only-Begotten (= Christ), and *monachos* or monk proper, a meaning *iḥidaya* could only have assumed in the last decades of the fourth century, when Egyptian monasticism penetrated into Syria and Mesopotamia (p. 26).

As precious as all these comments are, I miss particularly the elucidation of two points. First, we come across in Ephrem a theological language which has recourse to both images and technical words like *qyāmā*; but precisely this unusual combination presents some difficulties. What is the relationship between these two approaches which, in some quarters, are unfortunately used to exclude one another? Secondly, in view of the eschatology of the book, which seems to anticipate some positions assumed in controversies between East and West (e.g., the kind of "intermediate eschatology" expressed in hymn 8; cfr p. 134: the soul cannot enter by itself into paradise, but only together with the body), some more light on the origin of such concepts or the limits entailed in Ephrem's method of the use of images without a running critíque would have been appreciated.

The presentation of St Ephrem constitutes an important contribution towards making him and other aspects of Eastern christianity better known.

E. G. Farrugia, S.J.

Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit [*Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft,* 2. — 4. Januar 1985 in Bern], hrsg. v. Fairy v. LILIENFELD und Adolf MARTIN RITTER [*Oikonomia* B. 25] Erlangen 1989, pp. 166.

Questo volume raccoglie i contributi del convegno patristico tenutosi a Berna nel 1985. Come lascia intendere il titolo del convegno, i temi affrontati si concentrano sull'unità della Chiesa prima dell'era costantiniana. Problemi e domande di fondo condotti con ermeneutica storica sul tema dell'unità sono posti da A. M. RITTER, [*Die Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Grundlagen und Grundfragen,* pp. 1-18]. Il raduno dei vescovi o l'inizio della prassi sinodale sono i due apporti chiari e critici di E. JUNOD, nella storia del II secolo [*Naissance de la pratique synodale et unité de l'Église au IIe siècle,* pp. 19-34], e di H. CH. BRENNECKE all'approccio dell'era costantiniana [*Bischofsversammlung und Reichssynode. Das Synodalwesen im Umbruch der konstantinischen Zeit,* pp. 35-53]. L'unità ecclesiale è posta come problema all'interno della corrente gnostica cristiana da K. KOSCHORKE [*Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis,* pp. 54-79] e nell'evolversi del pensiero di Tertulliano da G. HAENDLER [*Tertullian und die Einheit der Kirche,* pp. 80-92]. I frutti di un positivo seminario su Origene si concretizzano nel contributo di W. A. BIENERT [*Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandrien und den Folgen für die Einheit der Kirche,* pp. 93-106]; il lavoro si fonda essenzialmente sulle fonti del «caso» Origene. L'ultimo contributo è della mano di U. WICKERT [*Sacramentum unitatis: Verkennung und Chance des cyprianischen Kirchenbegriffs in Geschichte und Gegenwart,* pp. 107-125].

In pagine dense il lettore trova degli interrogativi metodologici derivati da una solida lettura storica sul senso inteso e vissuto dell'*unità* all'interno della cattolica cristianità prima che questa si inoltri nel ciclo storico che ha inizio con Costantino il Grande.

V. RUGGIERI S.J.

Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Antony.* Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint. (= Bibliotheca Historico-ecclesiastica Lundensis, 24), Lund University Press 1990, pp. 224.

Le sette lettere attribuite ad Antonio Eremita non erano state finora oggetto di approfondito studio. Non ne era neppure accettata unanimemente l'autenticità. Infatti la tradizione manoscritta presenta seri problemi. Restano soltanto frammenti della versione copta; la siriaca è rappresentata da una sola lettera; quella latina ha molte oscurità. Le sole redazioni complete sono l'araba e la georgiana. Manca qualunque traccia della redazione greca, che pure è certamente esistita.

L'A. si è dato dunque a studiare accuratamente le lettere e a paragonarle con il resto delle nostre conoscenze su Antonio.

Ne conclude che le lettere furono composte originariamente in copto, tanto che Antonio sarebbe il primo autore copto. L'autenticità, riconosciuta da Gerolamo, da Scenuda e da altre testimonianze, è sufficientemente chiara per sfatare l'opinione suggerita dalla *Vita Antonii* che il famoso monaco egiziano mancasse di cultura. Antonio vi appare anzi epigono di un platonismo imbevuto dell'influsso di Clemente alessandrino e di Origene.

Antonio le scrisse tra gli anni 40 e 50 del secolo quarto. Le indirizzò a monaci, per esempio di Arsinoe. Il genere letterario è sapienziale. Insiste soprattutto sulla conoscenza di se stesso. La prima lettera si occupa della penitenza. Le altre invece, dalla seconda alla settima, hanno pressapoco lo stesso schema e talvolta le stesse frasi: conoscenza spirituale; Dio nella storia della salvezza; corrispondenza umana al disegno divino.

In base alle lettere, l'A. ricostruisce le idee di Antonio, la sua visione platonica della corporeità, la sua angelologia e la sua cristologia. In questa ricostruzione l'A. tiene conto del contesto storico e paragona i risultati del suo studio delle Lettere con la atanasiana *Vita Antonii*, gli *Apophtegmata*, la *Lettera di Serapione di Thmuis*, gli scritti pacomiani, passi di Rufino e di Gerolamo, la *Historia Monachorum in Aegypto*, la *Historia Lausiaca* di Palladio e i riferimenti ad Antonio degli storici Socrate, Sozomeno e Teodoreto.

Un Appendice elenca i passi degli *Apophtegmata* riguardanti Antonio. Il libro è corredato di ricca bibliografia, di indici lessicali e di indice analitico generale.

Questo lavoro è condotto con buon metodo critico. Non potrà ignorarsi da eventuali studi futuri, non solo sulle lettere in questione, ma anche sullo stesso Antonio.

V. Poggi S.J.

Wolfgang Speyer, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze* (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 50) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1989, pp. X + 532.

Sono 34 studi dello stesso A., già pubblicati, specialmente su *Jahrbuch für Antike und Christentum* (14 su 34) o altrove, salvo l'ultimo, che appare qui la prima volta. L'arco di tempo della produzione è di 25 anni, dal 1963 quando il primo di questi saggi fu pubblicato nello Jahrbuch, fino al 1989, quando viene stampato in questa raccolta l'ultimo, finora mai pubblicato.

La gamma degli argomenti è vasta. Il I° saggio, su quanto i pagani rimproverino ai cristiani, il II° sulla storicità dello *Ottavio* di Minucio Felice, il V° sull'edizione Roca-Puig del primo salmo abbecedario latino, il VI° su vere o pretese traduzioni di testi classici e cristiani, l'VIII° sull'aspetto apologetico del discorso su Eufemia di Asterio di Amasea, il XII° sulla figura di Apollonio di Tiana presso Pagani e Cristiani, il XXIX° sul ritratto nell'arte e nella letteratura sono tutti di storia o d'esegesi letteraria. Mentre il XV° sulla genealogia di Gesù è di esegesi patristica della Bibbia. Il III°, il IX° e il XXXII°,

su falso e apocrifo nell'antichità classica e cristiana, partecipano della problematica del falso letterario cui l'A. ha dedicato il libro, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum.* Numerosi altri studi si occupano di apocrifi, leggende e folklore, come il IV° sulla morte di Salomè, il VII° sul rogo delle opere di papa Gregorio, l'XI° sul sacro piede, il XIII° sulla capacità imitativa di ossessi, il XIV° su leggende neroniane, il XVI° su sacre fonti termali, il XVII° su Pilato, il XVIII° sul fuoco sacro, il XIX° su naturale ripercussione di errori morali, il XX° su sacralità di ciechi e storpi, il XXI° su teofanie in battaglia, il XXII° su piante medicinali, il XXIII° sull'empio tagliato in due, il XXIV° sulla visione della caverna, il XXV° sul femminile-materno e il XXVI° sul valore sacrale di mezzogiorno e mezzanotte.

Nella maggior parte della raccolta, l'A. è interessato al comparativismo. Infatti esplicita spesso nel titolo dei saggi i termini di paragone, «Classicità e Cristianesimo». E ama studiare comparativamente fenomenologia religiosa pagana e cristiana.

Alcuni studi della raccolta sono più squisitamente fenomenologici: il X° su ira e perdono divini nelle religioni greco-romane, il XXVII° sull'estasi, il XXVIII° sulla taumaturgia, il XXX° sulla religione di Augusto.

Gli ultimi due saggi, il XXXIII° se il Cristianesimo giustifichi il pessimismo sulla natura umana e il XXXIV° su offerta votiva e ultima cena, hanno particolare portata teologale.

Riconosciamo il vantaggio di trovare riuniti in un volume questi studi, seri e stimolanti, a ragione compresi sotto il titolo di Cristianesimo primitivo in aura classica. I 33 già pubblicati hanno 10 pagine di correzioni e aggiornamenti. Il tutto ha indici scritturistici e analitico.

V. Poggi S.J.

Philosophica et Theologica

The Living God: A Catechism for the Christian Faith Vol. 1 and 2. Preface by Olivier Clément. Originally *Dieu est vivant.* Paris, Éd. du Cerf. 1979; trans. by Olga Dunlop. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N. York 10707, 1989, pp. xvi + 1-232; + xvii-xxiii + 233-446.

The present two-volume catechism was originally written as a "family catechism". It combines a survey of Church doctrine, interpreted in the key of salvation history as its unfolds in the Orthodox calendar. It is the result of the team-work of a number of catechists active in Orthodox parishes between Paris and Marseilles; special credit goes to Fr Cyril Argenti, rector of the Greek parish in Marseilles (pp. ix-x). O. Clément's preface stresses the ecclesial character of the endeavour: the Word of God is constantly read in Church and then organized like an iconostasis around the main Church feasts. By structuring the catechism this way it was hoped to avoid a mere

repetition of what the Fathers said but rather to revitalize the capacity for theological synthesis according to their spirit (p. xi). *The Living God* aims at imparting a message of life rather than mere formal instruction (p. xv). The approach is holistic, stressing continuity on several levels, e.g. that between the OT and the NT (p. xv).

This method translates itself at once into the plan of the book. Starting with "The Nativity of Our Lord Jesus Christ" (part 1), which in turn proceeds from the old Adam to the new, it next discusses "The Baptism of Our Lord Jesus Christ" (part 2), and, in so doing, develops some anticipations, from Abraham to John the Baptist, which point to Christ as God. It then moves, against the background of OT theophanies, to "The Transfiguration of Our Savior Jesus Christ" (part 3) and the question it raises about who God is, and from there to "The Teaching of Our Lord Jesus Christ" (part 4), which underlines continuity and novelty between the old and the new covenant. The first volume finishes with "The Cross and the Resurrection" (part 5), as foretold in the Old and become manifest in the New. The second volume starts with "The Ascension and Pentecost" and the new era it implies for the Church (part 6, mistakenly printed as part 4 on p. xix). Part 7 treats of "The Second Coming and the Life of the World to Come", in which Old Testament prophecies are set side by side with the astounding news, inspired by the Gospel, of the future of the communion of saints, with the Theotokos in the heavenly Jerusalem.

In a period of Church history characterized by a proliferation everywhere of catechisms, a phenomenon due in part to the crisis of identity which has struck most forms of established knowledge or competence, the present catechism offers a wealth of insight which it would be impossible even to outline. Thus, just as the triune God is one, so man and woman are called to become one and in this way deepen continually their mutual love (p. 9). But, after the fall, paradise had to be declared out of bounds, for otherwise by eating of the tree of life our first parents would have rendered evil immortal (p. 11). To us humans, suddenly become an ugly caricature (p. 14) God sent the original model to restore us (p. 19).

One will notice the great and (by and large) successful effort at an objective non-polemical style. One may mention here the positive reference to the Apostles' Creed, which, unlike the "Nicene Creed" (also called Nicene-Constantinopolitan Creed) contains the mention of Christ's descent into hell (p. 202). On pp. 251-52 the Filioque controversy is repeated in a dignified, serene way. The same holds true for criticism of Pius IX's encyclical addressed to the "Oriental Churches" (p. 307). Other references to the Roman Catholic Church are generally positive. Typical is the following characterization: since Vatican II the Catholic Church is rediscovering the local church in the fullness of catholicity, the idea behind the term "sister Churches", whereby the primacy of love, rather than mere jurisdiction, plays a decisive role (p. 309). I quote in full a passage which is remarkable for its open-mindedness: "The Church of Rome has been entrusted with the duty of «presiding in love» among them [= the local churches], as St Ignatius of Antioch tells us. However, since there has been a break between the Church of Rome on the one hand and the Churches of Constantinople, Alexandria,

Antioch and Jerusalem on the other, it is the Church of Constantinople, «New Rome», which has assumed this role, in anticipation of the day when a return to the orthodox faith will allow the Roman Church to resume its rightful place in the community of churches" (pp. 308-309). The fact of married priests in the Orthodox Church leads to no diatribe against Roman Catholic praxis at least in the Latin rite (p. 315).

Many technical terms, like *kontakion*, are described in a simple way, capable of ready assimilation (cfr p. 259). "Theosis" is described as the ultimate vocation of all living creatures to freely attain union with God (p. 388).

This two-volume catechism is thus, for several reasons, a very solid achievement. It serves the purpose it sets itself, namely, to be a catechism, at the same time without involving itself in needless controversy, but only calmly stating differences and explaining them. Besides, it can serve as an excellent and readable introduction to Orthodoxy for somebody who wants an approach which is not too formal. As O. Clément rightly points out in the Preface, Orthodox liturgy is the best introduction to Eastern tradition (cfr p. xi) and the catechism so affords an introduction to the Orthodox Church itself (see p. xiv). Some may be turned off by the terms "sage" and "seeker", but in effect the presentation is anything but pedantic. Hymns and icons greatly add to the style, so eloquent in its simplicity, so warm in its sparsity.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Karel MÁCHA, *Glaube und Vernunft. Die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht*, Teil III, 1900-1945, München-New York-London-Paris, K. G. Saur, 1989, pp. 274.

Dopo aver recensito i due tomi precedenti (cfr. OCP, 1989, p. 513) non c'è bisogno di presentare né l'autore né il carattere generale dell'opera né i suoi pregi. Ci accontentiamo, quindi, di formulare alcune osservazioni riguardanti il contenuto di questo terzo ed ultimo tomo, che è il più voluminoso ed abbraccia il periodo del maggiore sviluppo del pensiero filosofico ceco, con particolare riferimento agli anni dello stato cecoslovacco libero fra le due guerre mondiali.

Nell'«isola democratica di Masaryk» aumentarono gli epigoni di questo pensatore che si appropriarono della sua autorità sino a crearsi una certa mitologia della grandezza e dell'originalità. Mácha mostra comprensione per questa esuberanza caratteristica di ogni società che rinasce, ma, con un fine senso di umorismo, dimostra anche la mediocrità di questi portatori di nuova cultura. Molti di essi sono positivisti, ultimi fiori del periodo trascorso. L'autore si accontenta, quindi, di enumerarli brevemente, ma, saggiamente, aggiunge una completa bibliografia prevedendo che, in futuro, difficilmente saranno oggetto di studio dettagliato.

Il vitalismo, l'intuizionismo, la «filosofia trascendentale», al contrario, sono tendenze che vengono giustamente rivalutate da Mácha. Queste correnti vennero messe in disparte sistematicamente dai positivisti, eppure, fra i loro rappresentanti vi è un filosofo originale, seguace di N. Losskij, V. Hoppe, al quale, come speriamo, ritorneranno i suoi connazionali, scoprendo, in lui, molti tratti caratteristici dello spirito slavo, del suo atteggiamento «antinomico». Dal nostro punto di vista è interessante specialmente il capitolo V: «Slawische Philosophie in der Tschechoslowakei». Dopo la prima guerra mondiale, Praga divenne rifugio di numerosi pensatori russi. Vi furono attirati dalla posizione geografica fra l'Oriente slavo e l'Europa occidentale e, quindi, dai precedenti contatti personali, dato che il panslavismo aveva avuto un ruolo importante nel pensiero ceco del secolo scorso. Anche il nuovo presidente della Repubblica Cecoslovacca, il filosofo Masaryk, autore di una delle prime opere occidentali sulla filosofia russa, ha facilitato in Cecoslovacchia l'immigrazione dei «bianchi» dal regno degli zar di Mosca. Così vi si ritrovarono, in esilio onorifico, Dmytro Čyževskij, G. V. Florovskij, Roman Jakobson, Boris J. Jakovenko, Sergei M. Hessen, Ivan I. Lapšin, Nikolaj O. Losskij, Ivan I. Myrčuk, Mykyta J. Šapoval, Vasil K. Škrach, Pitirim A. Sorokin. Alcuni di essi divennero docenti nelle università, parlando il ceco con un forte accento russo, ma vennero compresi ed inseriti nella vita culturale. G. V. Florovskij ebbe, a Praga, un gruppo di amici che traducevano i suoi scritti e lo aiutavano a penetrare negli ambienti occidentali. L'università ucraina di Praga, fondata da Čyževskij, ebbe un livello elevato e, si può dire, divenne la culla della cultura tradizionale ucraina in Occidente. Col tempo, parecchi di questi filosofi e teologi trovarono occupazione presso università europee o in America, altri sono rimasti in Cecoslovacchia fino alla seconda guerra mondiale.

L'elenco delle pubblicazioni di questi ospiti slavi a Praga in quel periodo, offertoci dallo studio di Mácha, costituisce un prezioso contributo non reperibile altrove.

T. Špidlík S.I.

Russica

Sergej Averincev, *Cose attuali, Cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea.* Trad. e note a cura di Anna Vicini. Quaderni de *L'altra Europa.* Milano, «La Casa di Matriona», 1989, pp. 119.

Sergej Averincev, nato a Mosca nel 1937, è figura di rilievo nel mondo culturale russo. Le aperture recenti registrate nell'Unione Sovietica gli hanno consentito di concedere queste interviste e di pubblicare i saggi, che risalgono al periodo tra il 1981 e il 1989 e toccano problemi culturali e di grande attualità politica. L'ultimo testo, «Appello alla coscienza», è un intervento per il Congresso dei deputati del popolo, anche se non fu pronunciato da

quella tribuna (p. 111). Il filo conduttore si trova nella seconda intervista: argomentando contro l'abitudine di scambiare l'attualità spicciola per la realtà, Averincev vuol dimostrare come le questioni che sono veramente attuali ripropongano quelle eterne (p. 32; cfr p. 5).

Nell'arco di poche pagine l'A. tocca argomenti che appartengono al canone della cultura russa, come ad esempio la discussione tra «slavofili» e «occidentalisti» (p. 35), tipica della seconda parte del secolo scorso, e temi sull'arte moderna e sul problema del gusto, o del mancato gusto estetico (cfr p. 45). Ma attraverso tutta la critica di un paese in transizione trapela sempre l'idea dello sfacelo sociale in cui attualmente si trova la cultura. L'A. riesce anche ad esprimersi in maniera condensata e incisiva: alla «biblioteca Lenin è possibile accedere solo dopo una vera e propria *via crucis*» (p. 68). Di particolare interesse sono i giudizi che l'A. avanza sul futuro della religione in Russia nelle due interviste «La Bibbia e la cultura europea» (pp. 87-106) e «Il Millennio del Battesimo della Rus'» (pp. 107-109).

Qualcuno sarà disilluso dal modo direi quasi aforistico con cui l'A. affronta i problemi e le domande (cfr pp. 9-11). Ma la felicità dell'espressione è accompagnata da riflessioni provocatorie che non troncano il pensiero ma anzi lo sollecitano.

Tra le molte critiche lanciate dall'A. c'è quella di chi «organizza» le recensioni per i suoi libri (p. 72). Comunque, questa recensione non è stata organizzata dall'A., ma esprime il senso di riconoscimento verso chi sa formulare verità filosofico-poetiche e che colpiscono la coscienza.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Marcello GARZANITI, *Il cristianesimo in Russia da Vladimir a Pietro il Grande.* Nuova Coletti Editore Roma, 1988, pp. 182.

Il volumetto vuole essere panorama di tappe importanti nello sviluppo del cristianesimo in Russia, dal tempo della conversione della Rus' di Vladimir, alle riforme di Pietro il Grande. L'A. considera infatti questo periodo una realtà unitaria sul piano religioso-culturale-linguistico (p. 7). Da qui può articolare in chiave di continuità il passaggio della centralità dalla Rus' di Kiev alla Russia moscovita (p. 9). Mette in rilievo la rottura con l'Occidente che non accadde tutta d'un colpo ma si sviluppa in modo lento (cfr. pp. 48-51). Sottolinea anche come venga messa a fuoco l'originalità della letteratura teologica della Rus' (pp. 74-76). Questa non sarebbe tanto nel contenuto, caratterizzato dall'assenza della tradizione classica antica, quanto in sviluppi di natura pratica pastorale, ad esempio dell'omiletica e dell'agiografia. Inoltre, l'originalità consiste nell'impegno di lottare contro il fenomeno della doppia fede *dvoeverie* (cfr. pp. 21, 64) o la convivenza del paganesimo superstite con il cristianesimo ufficiale.

Comunque, ci pare che questa tesi unitaria, che mette in risalto la continuità, non dà abbastanza rilievo a fattori pluralistici, in una terra che cresceva, in questo periodo, sproporzionatamente alla sua superficie e che quindi

veniva ad inglobare, di fatto, una situazione pluralistica. Nel suo saggio «Geistliche Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)» G. Podskalsky ha ammonito contro l'illusione ottica di una «scelta preliminare» che escluderebbe in partenza i fattori teologici essenziali da questo periodo (cfr. *Seminarium* N.S.27 [1987] 251), anche se il vescovo Kirill Turovskij [1130-1189] (l'esempio fornito da Podskalsky) è ricordato da Garzaniti (cfr. pp. 64, 67). Manca però qualsiasi riferimento all'eventualità che la teologia rudimentale di questo periodo possa aver esercitato sulla teologia contemporanea russa: per es., l'ideale kenotico dei santi Boris e Gleb sul kenoticismo di S. Bulgakov.

Ciononostante questo lavoro è da raccomandare a chiunque cerchi uno sguardo d'insieme sulla storia religiosa della Russia, perché questa sintesi raccoglie in maniera chiara e interessante molti elementi in breve spazio.

E. G. FARRUGIA, S.J.

Spiritualia

Élisabeth BEHR-SIGEL, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité orthodoxe.* Avec une contribution de l'évêque Kallistos WARE. «La puissance du Nom», Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pp. 160.

É. Behr-Sigel a été chargée de cours à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge et à l'Institut catholique de Paris. Elle a publié plusieurs ouvrages de théologie spirituelle russe. Dans ce livre elle nous propose une évocation historique de la tradition hésychaste à travers les siècles, cristallisée dans les écrits philocaliques en Grèce, en Moldavie et en Russie. Ce courant qui s'exprime dans la pratique de la «Prière de Jésus» ou de la «prière intérieure», quoiqu'il imprègne et marque profondément la spiritualité russe, n'exprime pas toute la spiritualité orthodoxe. Behr-Sigel y discerne six éléments constitutifs essentiels, six courants qui surgissent successivement et se mêlent: 1) l'élément scripturel qui constitue le fondament; 2) l'élément paléo-chrétien ou chrétien primitif; 3) l'élément intellectuel hellénistique; 4) l'élément monastique primitif; 5) l'élément liturgique; 6) l'élément proprement contemplatif, au sens technique du terme ou encore hésychaste et philocalique.

À l'exception de l'aspect liturgique, l'auteur évoque ces éléments dans la première partie du livre et au courant contemplatif elle consacre toute la seconde partie. Monseigneur Kallistos y rappelle quelques-uns des éléments constitutifs de la prière intérieure: le préalable du silence, l'élément attentif et l'écoute de Dieu qui nous parle.

Le Père Boris Bobrinskoy, dans la Préface, recommande vivement la lecture de cet ouvrage qui prouve l'actualité de la tradition spirituelle de l'Orient chrétien.

T. ŠPIDLÍK S.J.

The Life of Paisij Velyčkovs'kyj. Translated by J. M. E. FEATHERSTONE (Introduction: A. E. N. Tachiaos). Cambridge/Mass. — Harvard University Press 1989 (= Harvard Library of Early Ukrainian Literature, IV), XXXV + 172 S.

Nachdem ein Jahr zuvor schon die Autobiographie des Starec Paisij Veličkovskij (1722-1794), zusammen mit einigen kleineren Texten desselben, in italienischer Übersetzung erschienen war (Paisij Veličkovskij — Autobiografia di uno starets, Abbazia di Praglia/Padova 1988; cf. OCP 54 (1988), 507f. (V. Poggi), wird nun derselbe Text, zusammen mit der ältesten Version einer Lebensbeschreibung durch einen seiner Mönche (Mitrofan), in der noch weiteren Kreisen zugänglichen englischen Version vorgelegt. Auch wenn diese Schriften durch die Herausgeber der Reihe mit Nachdruck als geistiges Erbgut der Ukraine präsentiert werden, kommt der Gestalt des Paisij doch eine eminent übernationale Bedeutung für den gesamten griechisch-slavischen Raum (einschließlich Rumäniens) zu; die konsequent durchgezogene neo-ukrainische Orthographie (bzw. Umschrift) sollte darüber nicht hinwegtäuschen. — Vorzüglich in jeder Hinsicht ist die Einleitung (S. VIII-XXXII) von A.-E. N. Tachiaos, Professor für slavisch-orthodoxe Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Thessalonike, der sich seit langem mit Paisij und dessen Nachwirkung (Philokalia-Dobrotoljubie) beschäftigt hatte (vgl. Bibliographie, S. 162f.). Dort wird vor allem die verwickelte Textgeschichte der einzelnen Biographien über Paisij (verschiedene Handschriften, Redaktionen, Übersetzungen, Editionen) wie auch die spezifische Eigenart der erst um die Jahrhundertwende von A. I. Jacimirskij wiederaufgefundenen, unvollendeten Autobiographie dargestellt und bewertet. Vielleicht hätte man sich zum Schluß noch ein Wort über die *auch* nicht zu übersehenden Schwierigkeiten des modernen, Christen wie Nichtchristen in West und Ost gleichermaßen umfassenden Leserpublikums im Umgang mit spirituellen Texten des 18. Jahrhunderts gewünscht; der verständlichen Begeisterung der Eingeweihten würde dies keinen Abbruch tun. — Die Anmerkungen in den (auto-)biographischen Quellentexten (Die Interferenz zwischen beiden ist augenfällig) beschränken sich meist auf die Identifikation von Schriftzitaten, auf nützliche Sachhinweise sowie knappe Angaben über weiterführende Literatur (vgl. Gesamtverzeichnis/Select Bibiliography, S. 157-164); zwei Indices zur Hl. Schrift sowie Namen/Sachwörter beschließen den auch graphisch gelungenen Band.

G. PODSKALSKY S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Jan ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit im alten Agypten.* München, Verlag C. H. Beck 1990, pp. 310.

Konstantinos P. CHARALAMPIDIS, Ὁ 'αποκεφαλισμὸς τῶν Μαρτύρων εἰς τὰς 'ιστορικοφιλολογικὰς πηγὰς καὶ τὴν Βυζαντινὴν τέχνην. University of Thessaloniki Dissertation, Thessaloniki University Studio 1983, pp. 414.

Konstantinos P. CHARALAMPIDIS, *Οἱ δενδρίτες στὴν προχριστιανικὴ καὶ χριστιανικὴ ἱστορικοφιλολογικὴ παράδοση καὶ εικογραφία.* Θεσσαλονίκη, Εκδόσεις Π. Πουρναρά 1986, pp. 114 + tav. 19.

Bernard COULIE, (Ed.), *Corpus Nazianzenum* I. *Versiones Orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas,* CSCO, Series Graeca 20. Turnhout, Brepols 1988, pp. XI + 298.

ΔΙΑΚΟΝΙΑ, Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Βασιλείου Στογιάννου. Θεσσαλονὶκη, Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ἐπιστημονικὴ Επετερίδα Θεολογικῆς Σχολῆς 1988, pp. xxxvi + 806.

Ion DUMITRIU-SNAGOV, *La Romania nella diplomazia vaticana 1939-1944,* Roma, Editrice Pont. Univ. Gregoriana 1987, pp. 170.

Elisabeth von ERDMANN-PANDZIC (Hg.), *Regiones Paeninsulae Balcanicae et Proximi Orientis. Aspekte der Geschichte und Kultur.* Festschrift für Basilius S. Pandzic. Bamberg, Fach Slawische Philologie der Univ., 1988, pp. XVI + 440.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-V-1991 - Clarence Gallagher S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Finito di stampare nel mese di giugno 1991
dalla Scuola Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

THEODOR DAMIAN

Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian's Birthplace

Acknowledgment

The personality of St. John Cassian has an incontestable importance in the history of the foundation and development of monastic life in the West, but as important as he is, his place of origin was much disputed.

A whole series of historians and patrologues tried to find arguments to set Cassian's birth in the West, more precisely, in today's France or even other places. Another series of historians tried to prove that his birthplace was Minor Scythia, today Dobroudgea in Romania.

The arguments of his non-Scythic origin were generally founded on three types of considerations: the lack of historical witness of this subject, a certain kind of interpretation of some passages in his books, and deductions. The arguments of his Scythic origin could be classified in two categories: internal and external. The internal would be direct and indirect: direct, related to Cassian's writings where it is clear that he dit not originate from the places where he was doing his writings, and indirect, related to some allusions he makes and the interpretation of the general context of his books that shows that coming to Gallia he was not coming home. The external arguments, are those related to other sources and in their turn are of two types: witnesses and interpretations. That is, different historical mentions made by his contemporaries on elements of his biography, and secondly, interpretations and considerations offered by analogies and archeological discoveries, related to the context of the spreading of Christianity in the first Christian centuries in different regions which present interest four our case.

OCP 57 (1991) 257-280

The aim

Those who maintain the non-Scythich origin of St. John Cassian do so on account of certain considerations on which they base their argumentation.

Those who maintain the Scythic origin of Cassian do not necessarily respond to these considerations, analysing particularly those elements invoked by the first ones, but they do their argumentation in a general way, of course, keeping in mind the main idea of what they want to demonstrate. This is why, even though the pro-argumentation taken in its totality — of all or several authors — covers more or less all the problems raised by the counter-argumentation, no one brings all the elements together to analyze them systematically and come up with and answer. In the argumentation against the Scythic origin there are some errors which had not even been noticed by the defenders of the Scythic origin of St. John Cassian.

An example is the case whether or not monasteries existed in Scythia. Their existence is negated by Edgar C. S. Gibson who wrote the *Prolegomena* for Cassian's works. (1) In that understanding E. Gibson evidently misinterprets the texts of Cassian he refers to.

The problem is of crucial importance and may have major implications for the objective understanding of all other aspects of Scythian Christianity.

Another thing to be pointed out is the fact that the defenders of Cassian's Scythic origin do not present their arguments in the frame of a global vision on the Scythic situation as a whole, but in a fragmented way. Even J. Quasten (2) just mentions shortly that the problem of Cassian's birthplace was resolved, by especially Schwartz and Marrou, but even these authors, when they stated the Scythic origin of Cassian, they did that on the basis of a partial analysis of Scythic

(1) *The Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. XI, edited by Philip Schaff and Henry Wace, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1955, reprinted 1989, p. 183.

(2) *Patrology* IV, edited by Angelo di Berardino, Christian classics Inc., Westminster, Maryland, 1988, p. 512-523, translated by Placid Solari from the Italian edition of *Patrologia* vol. III, ed. Marietti, Turin 1978, reprint 1983.

Christianity, not on the basis of a wholistic one, or at least, a general one. Therefore, their statements, although logically and historically correct and strongly founded, may be considered by some people as unilateral. In this situation, the aim of my paper and through this, my contribution to the matter, is twofold: first, to present Cassian's case in the general frame-context of Scythian Christianity and thus to make obvious the fact that the Dobroudgean situation is not an "ex nihilo nihil" situation, but just the opposite. Secondly, on the basis of that frame-context, through it and related to it, I want to answer precisely and not generally, the questions on which their contestation is based.

For these reasons, namely that the problem of Cassian's origin was treated even until today in a fragmentary way, sporadically and partially, I will try to present here all the elements pleading for his Scythic origin inter-related to each other and all together in the light and on the background of the historical development of Christianity in Dobroudgea, even though, given the limits of this paper, in many respects, I will keep myself at the level of significant generalities.

In addition I have to mention that the debate on the problem involved mostly Western authors and sources and very few Eastern, so they did not speak as seeing the things from the inside of the cultural and Christian Scythic heritage, but from the outside and therefore, it often appears to be superficial. On account of Eastern sources, one would be more inclined to favor Cassian's Scythic origin, as did Marrou and others.

From that region, from Dobroudgea, from Romania, very few have written on this issue, except maybe in more recent years, but even these writings were mostly in Romanian, with the exception of some short papers in French, for instance by Prof. Dr. I. Coman. Almost nothing was written in English by Romanian authors.

Concretely, my contribution in this paper, besides the method I will use, will consist of precisations and new elements of argumentation: the precisations are related to the presentation of the Scythic Christian bi-cultural background and to the Dionysius Exiguus' example; the new elements of argumentation are related to the Scythic monastic life as a specific answer to a specific contestation which was not noticed until now; to the interpretation of the episode with the letters from Pont received by Cassian's friend; to Cassian's expression *nostra provincia*; to the presence of the Latin poet Ovidius at Tomis; to the problem of the authorship of the "Commonito-

rium" of Peregrinus/Vincentius of Lerin; to the considerations on the expression *natione scytha* of Gennadius.

THE METHOD

As a method, I will present first the main contestations and expecially as they are summarized by E. Gibson in his mentioned "Prolegomena". Then I will present the general Christian background of Minor Scythia in the first Christian centuries with precisation for every argument. Following that, I will expand on Gennadius' witness about Cassian, mentioning the negative interpretations of that, my own remarks, and the positive interpretations.

As a conclusion I will draw a few lines on the personality of St. John Cassian.

* * *

In order to affiliate St. John Cassian to the Western tradition through birth, a few arguments are usually invoked which appear mostly in the works of different scholars in the context of the interpretation of Gennadius' witness about Cassian; (I will mention some of those scholars later, in my considerations on that witness.)

The arguments invoked are the following:

1. The lack of abundant biographical data and his final retreat to the West would plead for that assumption.

2. The fact of a rich Latin education which was consistently shown in his works, (3) was assumed possible in a latinized Gallia. Along with that argument is invoked the cognomen *Romaios*, Ρωμαῖος, which Fotius (800 A.D.) gives to Cassian; this would suppose that Cassian was born in the Roman Empire and Gallia was part of it. (4)

3. The geographical description of his home country (Conference, XXIV, 1,18) and of his people, as well as the assertion that he mentioned that in his country there was not a monastic life. (5)

(3) Léon CRISTIANI, *Jean Cassien*, Paris 1946, p. 59.

(4) Edgar C. S. GIBSON, *Prolegomena to John Cassian's Works*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. XI, pp. 183-184.

(5) E. C. S. GIBSON, *Prolegomena to John Cassian's Works*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. XI, p. 183.

In order to have an answer to these arguments all together, and to each one separately, it is necessary to see the background of the Scythian Christian situation in the first Christian centuries.

*
* *

It is easy to understand that Christianity spread very early to Scythia, if we take into consideration the fact that from the very beginning the Scythes were a pretty famous people, well-known among other nations, through their courage and power in wars, and through their culture.

Eusebius of Caesarea(6) mentions the account of Diodorus who says that the Queen of the Scythes, Tomyris (probably from the name of Tomi or Tomis, the Scythian metropole, — my note) in a fight against Persians took prisoner the Persian king Cyrus himself, and killed him by crucifixion because he had killed the Queen's son.

The same Eusebius(7) reports that the Scythes were a strong people who, until Constantine the Great, were never dominated, yet even more, "the kings who preceded Constantine paid tribute to the Scythes, and the Romans, by an annual payment testified themselves to be submitted to the barbarians"!

The Scythes were known as strong rebels against Rome, "vigorosi barbari ribelli a Roma", living in an inhospitale country, "la Dobrugia inospitale", according to the description of Paulinus of Nola, Carm. 17.(8)

Their qualities as a people, their culture and the special commercial position constituted strong reasons for making the Scythes an object for colonization as the Latins did, but after the Greeks who, centuries before, established Greek colonies there, and then for evangelization as well, so that even Paul mentions the Scythes in his writings.

(6) *The Life of Constantin*, I, 7: *Eusebius Werke*, Hgb. von I. A. Heikel (=GCS, Eusebius I. Bd.) Leipzig 1902 p. 10.

(7) *The Life of Constantin*, IV, 5: *Eusebius Werke* (=GCS Eusebius I) Leipzig 1902 p. 119.

(8) Calogero Riggi, *Epistrophe*, Roma, 1985, footnote 11.

I merely want to remind one that the Greeks established colonies in Scythia at least six centuries before Christ, that they arrived on the shores of the Black Sea, on the territory where Romania is now and with the local population, they founded there a whole series of cities including Apollonia, Mesembria, Callatis, Istropolis, Tomis and others. Some of these are still intact in Romania today, with their antique names in use, while others are just ruins, archeological sites of documentary interest and tourist attractions.

In this context one of the twelve apostles who preached the Christian message in that country was Andrew, "the first called", as Tertullian, Origen, Eusebius of Caesarea mention.(9) About Andrew's preaching in Dobroudgea there are also a number of local witnesses preserved, especially in toponimics, legends and folklore.(10)

Christianity spread not only in Scythia but also in all Dacia, especially a little later along with the Roman colonization: "Il cristianesimo era penetrato in Dacia fin dai tempi dell'occupazione romana ai tempi di Traiano".(11)

It is known that the 5th Roman Legion, Macedonica, which was brought in to colonize Scythia and Dacia, was previously stationed in Palestine, the heart of Christian faith. Also, the 13th Roman Legion, Gemina, which was found in Dacia in the year 106, included soldiers from Minor Asia where the Christian faith was known in the first years after Christ.(12)

But, as mentioned, even before the Roman colonization, because of the privileged commercial position of many Scythic cities and because of the commercial relationships with others from Minor Asia, Christianity was spread here from the beginning.(13)

The process of the propagation of the Christian faith received a new impulse through the Roman colonization and lasted for all of

(9) Eusebius of Caesarea, *The Church History*, III, 1: Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, Livres I-IV par G. BARDY, (= SC 31) Paris 1952, p. 97.

(10) Maria DINU, *Legende Dobrogene despre sfintul Apostol Andrei*, B.O.R. LIII, 1935, nr. 9-10, p. 494.

(11) Calogero RIGGI, *Epistrophe*, Rome 1985, p. 989, footnote 7.

(12) Ioan RÀMUREANU, *Predicarea Sfintei Evanghelii la poporul român*, in *Sfinti români si apàràtori ai legii stràmosesti*, Instit. Biblic si de Misiune Ortodoxà, Bucuresti 1987, p. 113.

(13) *Ibid.* p. 103-132.

the first six centuries A.D. when the formation of the Romanian people was in the process of crystalization on the foundation of the local culture and of the Greek and Latin culture and heritage.

The Christian life in Scythia was known and appreciated by other nations at that time, as we can see from the witness of Sozomen[14] who presents in a nice picture the courage and the firm faith of the Scythes. It is in the frame of that strong faith and courage that we understand the existence in Scythia of the saints and martyrs who died confessing their belonging to Christ, as we have testimonies from Scythian ground itself and from external sources, too. The most recent witnesses in this respect consist in the uncovering a few years ago, of some basilicas, inscriptions and IVth century A.D. tombs of four Christian martyrs: Zotikos,, Attalos, Kamasis and Philippos who lived and died in Dobroudgea (Niculitel).

There and in neighbouring regions are also other well-known saints and martyrs, such as Pasicrate and Valention, Nicandru and Marcian, Juliu and Isichie from Durostor (Silistra), Dasius, Cyril and Quindeus from Axiopolis (Cernavodà), Epictet and Astion from Halmyris (on the shore of Razelm Lake), Emilian from Durostor, Donat, the deacon from Singidunum and his twin brother Venust, the priest Romul and the deacon Silvan from Sirmium, Sava, the Goth from Buzàu and others.

It must also be mentioned that the archeological discoveries, the inscriptions and the local traditions overwhelmingly prove not only the existence of Christianity there, but also how flourishing the Greek culture and civilization was in Scythia. The archeologists uncovered here more than 70 Christian inscriptions with the sign of the cross, Christ's monogram, the dove, the fish, the palm leaf and other specific symbols and 30 paleochristian basilicas, all from IV-VII centuries, in old Greek and Roman centers like Tomis (Constanta), Tropaeum Traiani, Histria, Dinogetia, Troesmis (Iglita), Axiopolis (Dolojman), Noviodunum (Isaccea), Ulmetum (Slava Rusa) and others.[15] Most of those inscriptions have a funeral character and

(14) *Ecclesiastical History* VI, 21 *Sozomenus Kirchengeschichte*, Hgb. von J. Bidez (=GCS 50) Berlin 1960, p. 263-264.

(15) Mircea Pàcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu, 1972, pp. 32-33; Radu Vulpe, Ion Barnea, *Din Istoria Dobrogei*, II, Bucuresti, 1968, p. 461.

were written in Greek, the spoken language in the urban centers in Dobroudgea and the rest, in Latin, the official language of the Roman Empire. Therefore, in the time of St. John Cassian, IVth century A.D., Scythia had a solid Greek culture, not superficial, but of a long tradition, as well as the new Latin culture which had for the past two centuries been imposing itself and which was still then doing so vigorously.

It is recognized that these cities had concomitantly a Hellenic and Latin culture.([16]) There existed in Scythia a well organized Christian church with a well-known episcopacy and bishops who have inscribed their names in history, who participated in the active life of the universal Christian Church; they did so through their involvement in different ecumenical or local synods where problems related to the life and doctrine of the Church were debated, problems which were, most often, of a great intellectual profoundness and which required the participation of persons with a sound preparation and theological, philosophical and cultural education.

The episcopates, usually were established in metropolises, cities known as cultural and civilization centers, as the city of Tomis (Tomis — Constanta, Romania) was. This city is mentioned in some documents as having been at different times an autocephalous archidiocese.([17])

The names of different bishops in Scythia are known to us, and some of them were outstanding personalities. Socrates Scolasticus([18]) and Eusebius of Caesarea([19]) attest the presence at the first ecumenical council at Nicea, in 325 A.D. of the bishop of Scythia.

Sozomen([20]) mentions that in the entire country (Scythia) the churches were under the jurisdiction of one bishop and then he speaks about the Scythe bishop Vetranio, "eminent for his virtue and his life", who confronted the emperor Valens when he came to

([16]) DACL, tom XV, Paris, 1950, col. 1100-1101.

([17]) Mircea Pàcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Romane*, Sibiu 1972, p. 39.

([18]) *The Ecclesiastical History* I, 8: *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, ed. R. Hussey, Tom. I, Oxonii 1853 p. 36.

([19]) *The Life of Constantine* III, 7: *Eusebius Werke*, Hgb. von I. A. Heikel (= GCS Eusebius I. Bd) Leipzig 1902 p. 80.

([20]) *The Ecclesiastical History* VI, 21: *Sozomenus Kirchengeschichte* Hgb. von J. Bidez (= GCS, 50) Berlin 1960, pp. 263-264.

Tomis. When Valens came to the church, Vetranio criticized him for his Arianism and exposed and defended the Nicene doctrines in the presence of the people. Then Vetranio left the church and all the people followed their bishop ignoring the emperor, who banished the bishop, but reinstated him soon afterwards, for fear of eventual unrest in that part of the Empire.

In the year 400 A.D. the bishop Theotim of Tomis is mentioned to have been present at a synod at Constantinople with 22 other bishops. On the list of those who signed the documents of the synod, Theotim appears first, a fact which shows both the personal respect he enjoyed among the other bishops, and the prestige of the episcopal chair of Tomis where he was ministering.(21)

Socrates Scolasticus(22) accounts that Theotim, the bishop of Schythia, in one of his visits at Constantinople confronted the bishop Epiphanius who was condemning Origen. Theotim, "a bishop celebrated for his piety and rectitude of life" rejected Epiphanius' accusations of Origen, or, as Sozomen mentions, strongly opposed them.(23) The same historian(24) attests that Theotim was "natione Scytha", bishop of Tomis, the metropole of Scythia and of all churches of Scythia. He was a well educated man, brought up in the practice of Philosophy, who won the admiration even of the barbarians for his virtues. They called him "the god of the Romans for they had the experience of divine deeds wrought by him."

"Theotimus, bishop of Tomis in Scythia (390-407 A.D.)(25), published brief and epigrammatical treatises in the form of dialogue and in an older style. I hear that he is now writing other works", says Jerome.(26) In the acts of the IVth Ecumenical Council of

(21) Emilian Popescu, *St. Teotim, Episcopul Tomisului*, see: *Sfinti Români si apàràtori ai Legii stràmosesti*, Bucuresti 1987, p. 167.

(22) *The Ecclesiastical History* VI, 12: *Socratis Scholastici Eccl. Historia*, ed. R. Hussey, T. II, Oxonii 1853, pp. 696-697.

(23) *The Ecclesiastical History* VIII, 14: *Sozomenus Kirchengeschichte* Hgb. von J. Bidez (=GCS 50) Berlin 1960 p. 368.

(24) *The Ecclesiastical History* VII, 26: *Sozomenus Kirchengesch.* (=GCS 50) p. 342.

(25) Emilian Popescu, *St. Teotim*, in *Sfinti Români si apàràtori ai Legii stràmosesti*, Bucuresti 1987, p. 166.

(26) *Lives of Illustrious Men*, CXXXI: Gerolamo, *Gli uomini illustri*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, p. 228.

Chalcedon, 451, for session XIII, some of the most revered bishops of Pontic dioceses are mentioned: John, Constantine, Peter(27) and in the first session of the second Council of Constantinople, in 553, the presence of Valentinian, bishop of Scythia is mentioned as well.(28)

* * *

We have many references to the monastic life in Minor Scythia, from Cassiodorus, Dionysius Exiguus, Jordannes and others. Epiphanius of Cyprus also makes such a mention: "... ἀφ οὗπερ καὶ μοναστὴρια ἐν τῇ ἀυτῇ Γοτθίᾳ ἐγένεθο καὶ πολιτεὶα καὶ παρτενὶα τε καὶ ἄσκησις οὐχ ἡ τυχοῦσα."(29) We know that St. Basil the Great († 379) spent many years in Pontic regions where he founded monasteries and gave them the monastic order of life.(30)

In the "*Prolegomena*" on the works of St. Basil the Great,(31) it is said that "companies of hard working ascetics of both sexes were established *in every part of Pontus* (my underlining), everyone of them, an active *center* for the preaching of the Nicene doctrines."

Pr. Dr. Marcu Bànescu even affirms that St. John Cassian received his monastic initiation and cultural instruction in one of the monasteries of Dobroudgea;(32) the same affirmation is made concerning the monastic education in Dobroudgea of Dionysius Exiguus.(33)

(27) ACO, *Chalcedonense*, ed. SCHWARTZ, T. 2., vol. 1., pars III, Actiones VIII-XVIII, Berolini 1935, p. 62.

(28) ACO, (SCHWARTZ-STRAUB) *Constantinopolitanum*, I, Berolini 1971, pp. 197-198.

(29) *Κατὰ Αἱρέσεων*, *Against Heresies*, III 1, 70, 14: EPIPHANIUS, III, *Panarion haer. De Fide*, Hgb. von K. HOLL, 2. Auflage hgb. von J. DUMMER, Berlin 1985 p. 247.

(30) J. QUASTEN, *Patrologia* II, ed. Marietti, Turin, 1980, reprint 1983, pp. 207; 215; 257.

(31) *The Nicene and Post Nicene Fathers* vol. VIII, p. XVIII.

(32) Marcu BANESCU, *Sf. Ioan Cassianul*, in *Sfinti români si apàràtori ai Legii stràmosesti*, Bucuresti 1987, p. 224.

(33) Gheorghe I. DRAGULIN, *Cuviosul Dionisie Exiguul, (Smeritul)*, in *Sfinti Români si apàràtori ai Legii stràmosesti*, Bucuresti 1987, pp. 234-235; Jean COMAN, *Le patrimoine de l'Œcumenisme chrétien du IVe au VIe siècles en Scythie Mineure (Dobroudgea)*, in *Contacts, Revue Française de l'Orthodoxie*, 69 (1970) pp. 61-85.

It is opportune to mention here the existence of the famous Scythe monks, well-known in the Christian world of V-VI centuries for their fight against Arianism and Monophysitism, and we know the name of one of their leaders, John Maxentius.(34) All of them wrote in Latin. About the famous monks from Scythia we have many and clear historical witnesses dating from that time.(35)

Being still on this point concerning the doubt of the Scythic origin of St. John Cassian because he was too educated to be a Scyth (!), and because, as we mentioned, this seems to be the major reason of the doubt, as O. Chadwick remarks also,(36) it is opportune to speak here a bit about another famous Scyth born in the same context, approximately in the same epoch, and about whom, on the contrary, there are no doubts concerning his origin: this is Dionysius Exiguus. It is useful to speak about Dionysius in order to better understand the history of Scythia and why it is not at all impossible for St. John Cassian to have been born there, and especially considering that Gennadius presents him as having a Scythic origin. Dionysius Exiguus or the Small, or the Meek, was a well-known ecclesiastical writer, monk, living in the Rome of the Vth and the beginning of the VIth centuries, but born in Scythia.(37) About him there is more information than about St. John Cassian. That is why there is no contestation of his origin.

Or, Dionysius Exiguus, "the first to date the Christian era by the birth of Christ", even if with an error of four to seven years, proved to have "perfect knowledge of Greek an Latin".(38) Therefore he was able to translate a series of Greek Fathers' works in Latin, exactly as St. John Cassian did, in his own way. He called himself *Exiguus*, the Meek, according to an old widespread monastic practice, in use until today in the East, but he was an intellectual of

(34) Radu VULPE, Ion BARNEA, *Din Istoria Dobrogei*, Bucuresti 1968, p. 460.

(35) See: Nestor VORNICESCU, *Primele scrieri patristice in Literatura noastra, sec. IV-XVI*, Craiova, 1984, p. 74, see also: Jean COMAN, *Le patrimoine de l'Œcuménisme chrétien du IVe au VIe siècles en Scythie Mineure* (Dobroudgea), *Contacts* 69 (1970) 61-85.

(36) *John Cassian*, Cambridge University Press, 1968, p. 9.

(37) *The Catholic Encyclopedia*, vol. V, Robert Appleton Company, New York, 1908, p. 10.

(38) *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Ed. 1967, p. 877.

exception known as theologian (dogmatic, exegetics, philosophy, polemics), translator (archives, anthologies, prefaces, critics), canonist (church diplomatic, pontifical counselor), astronomer, historian, moralist, a fact which could rightly have given him the name of Dionysius the Great. (39)

Thus, this Dionysius Exiguus, whose bi-cultural education was no less bright, solid and famous than St. John Cassian's, especially living in the same epoch, proves abundantly how barbarian the Scythes were! It proves abundantly that it was very possible that from Scythia could come some good! It also proves that Scythia could offer an environment of civilization and culture for a personality such as St. John Cassian or others, because Dobroudgea produced also, other educated men. (40)

"Could anything good come from Nazareth?" (John 1,46). Yes! It could!

* * *

Having presented a sketch of the general cultural and Christian background of Scythia I will try to look closer at the main problems which were considered as objections to Cassian's Scythic origin:

The lack of abundant biographical data related to the fact that he established himself in the West, was invoked as a reason to deny his Scythic origin. However, if the lack of biographical data can play a role in sustaining one opinion, it can play the same role in sustaining the other opinion as well. Beside different deductions from his works, we have an episode there which is a clear indication of his Scythic origin. It is the episode related to the letters of his brother (friend) Germanus. (41)

(39) Gheorghe DRAGULIN, *Studiu introductiv si bibliografic la "Prefetele" Cuviosului Dionisie Smeritul sau Exiguul la unele traduceri ale sale in limba latina*, trad. de Prof. David POPESCU in *Mitropolia Olteniei*, XXXVIII, 1986, nr. 2, p. 109; see Gheorghe DRAGULIN, Aug. Gh. DRAGULIN, *Cercetari asupra operei lui Dionisie Exiguul si indeosebi asupra celei necunoscute pina acum*, *Mitropolia Olteniei*, 5 (1988).

(40) O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge 1969, p. 9.

(41) St. John Cassian, *Institutes*, V, 32: Institutions cénobitiques, V, 32, Paris, 1965, pp. 242-243, trad. par Jean-Claude GUY, S.J.

Here, we have the story of the "brother" who received, fifteen years after his departure from his home, a pack of letters from his family, from *Pontus*. Receiving the package, St. Cassian's friend destroyed it without looking, at least, where it came from.

However, St. John Cassian knew and mentions that the letters came from the father and mother and friends of his "brother", from his home country, *Pontus*! Not only this detail, but the way Cassian speaks about the inner agitation of his friend, other details he gives us, sound like Cassian would have listened to a personal confession, like Cassian would have been there, participating, even looking to see where the letters came from! Cassian certainly does not speak here of a story heard from others but of a fact lived by himself.

We know that St. John was, for years, inseparable from a friend ("brother") from his home country,([42]) and this story dates from the desert period when Cassian was together with the "brother". And the "brother" was from Pont! *Cassian is the one who says it.* They were compatriots. In another context, speaking with father Abraham, referring to his country of origin and that of Germanus, Cassian calls that: *nostra provincia* (Conlatio, 24:1,18). This is an important consideration confirming *his* own Scythic origin.

However, Paul Christophe is more objective in his book when, due to the lack of clarity, he presents the situation of Cassian's origin just as something controversial, without making precise statements, without engaging elements of information in a special direction as the "Prolegomena" does.

In fact, it is understandable that only because he was born in such a crossroad place between two great cultures and civilizations, namely the Greek and the Latin, as Scythia was, that we can explain how St. John Cassian could feel so easy, so in his element, equally at home in Constantinople and in Rome, as one who "knew both Greek and Latin, probably Latin more intimately than Greek, for he wrote an excellent Latin style and probably came from one of the

([42]) Paul CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, (= Recherches et synthèses), ed. Duculot — Lethielleux, Paris, 1969, p. 9; T. QUASTEN, *Patrologia* III, p. 486; see also: Dr. Antonie PLAMADEALA, the Metropolitan of Transylvania, *St. Germanus of Pontic Dacia, an Ignored Pre-Romanian, Telegraful Roman*, Nr. 35-38, Sept-Oct. 1989, p. 1.

Latin-speaking communities of what is now Romania".[43] If he had a Western origin, this would not have been a great probability.

2 As an argument to sustain their opinion, some adversaries of his Scythic origin present St. John Cassian's Latin education and affirmation concerning his literary culture, namely the poems which he thought about even when he needed to concentrate on the Christian teaching and on prayers.

Or, in the cultural context which characterized the Scythian cities of his time, the fact of his education would rather support an argument for Scythian origin than the other.

We know of the Latin poet Publius Ovidius Naso who was exiled at Tomis in the Ist century A.D. This fact can lead to the supposition that his influence was known and recognized in Tomis, probably even after his death. His memory has created a lasting cultural tradition, as can be seen from the fact that he is celebrated in that region even today. Therefore, the fact that St. John Cassian proved to know well the teaching of the Church Fathers as well as classical Latin writers like Ovidius, Cicero, Persius, Virgilius, Horatius and others cannot but confirm that he belonged to these places.

If we speak only of his Latin education he could also be related to Gallia. We need yet to take his Greek culture and education into account as well. Those who choose for his Western origin emphasize less his Greek culture, but because it cannot be denied, they just say that it is not impossible for a westerner to have had such an education. Yes, it could happen, but only as an exception, whereas for a Scythe, born in the context I presented, it would have been a natural thing. E. Gibson says in "Prelegomena" that in his writings Cassian's style bears no trace of barbarianism and attributes it to his Western origin. Or, the strong bi-cultural Greek and Latin context of Scythia is a better argument for his Scythic origin than against it, and especially if we have in mind the case of Dionysius Exiguus as other example.

[43] O. CHADWICK, Introduction to *John Cassian, Conferences*, translation and preface by Colm LUIBHEID, Paulist Press, New York, 1985, p. 1.

In his biography on St. John Cassian, Paul Christophe says that nobody knows where he was educated. (44)

It is, indeed, difficult to suppose where such a bright education, as St. John Cassian had, could have been received, supposing that he was a Scyth and limiting the word "Scyth" to the notion "barbarian", ignoring the real history of Dobroudgea, of Scythia, including details and nuances which prove to be so useful in situations like the present one.

Knowing nothing but that the Scythes were barbarians, and considering that St. John Cassian was a Scyth, it is easy to understand how and why, for some people, St. John Cassian's education is an inexplicable miracle which leads immediately to the seeking of another birthplace, no matter where, but just as long as it is not "barbarian", as we find mentioned by E. Gibson, (45) "We are free to look for some other country as birthplace of our author"!

To look for any other country only not to Scythia! Why? This is amusing and astonishing. If one doesn't have a better founded proposal, why change the one which already exists and which is, in fact, so clear? And especially when we have indications which are really undoubtedly clear, as we will see in the witness of Gennadius.

The fact that Fotius (800 A.D.) calls Cassian, Ρωμαῖος Romaios, leads to the conclusion — E. Gibson says (46) — that Cassian was born in the Roman Empire. But this assertion, in the light of above dates, doesn't speak at all against Cassian's Scythic origin, but on the contrary, rather for it.

3 The geographical description of his home country (*Conference* XXIV, 1,18) and of his people, as well as the assertion that he mentions that in his country there was not a monastic life — E. Gibson's argument (47) — cannot be used against Cassian's Scythic origin.

(44) P. CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*, Paris 1969, p. 8.

(45) E. GIBSON, *Prolegomena to St. John Cassian's Works* in, *The Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. XI ed by Ph. SCHAFF and H. WACE, Grand Rapids, repr. 1989, pp. 183-184.

(46) *Ibid.*

(47) *Ibid.*

St. John Cassian speaks about his people, "indowed with such piety and goodness"; this piety is much more likely to be found so steadfast in a country where there were already martyrs for the Christian faith, than in other countries with a younger Christian tradition. Speaking about the woods of his home country, we can easily think of Dobroudgea's woods which are in all descriptions appropriate with the delightful views that Cassian mentions.

As for the specification that in his country there was not an existing monastic life,(48) this is a clear misunderstanding of Cassian's text,(49) where he speaks about the interruptions he had in the solitary life and meditation. He longs for his own country being sure that the monastic life there is more disciplined and there no one would disturb the solitude of someone else;... "etiam haec vel maxima extitit causa quod interdum a fratribus frequentati, jugi secreta, ac diuturno silentio, secundum desiderium nostrum nequaquam possimus inhaerere";... "Quod sine dubio nullatenus in *nostra provincia* credemus eventurum, in qua aut nullum, aut certe rarissimum professionis hujus virum inveniri possibile est" ("*Conference*" XXIV, 18).

It is clear from the text that in his province monastic life existed and even in a more severe and organized way.

* * *

In addition we have to say that the most important argument in favor of the Scythic origin of St. John Cassian, is the information, regarding expressly his origin, of Gennadius, who, in Chapt. 61 of his Book "De viris illustribus", presents us St. John Cassian as being *natione scytha*. But regarding this precise information there would be two objections which would suppose that St John Cassian would be born in other places than Scythia.

The first objection is related to the copying of Gennadius' manuscript, a copying which leads to a different reading by interpretors,

(48) *Ibid.*

(49) *Conférence,* XXIV, 18 Jean Cassien, *Conférences* XVIII-XXIV par R. Pichery (=SC, 64) Paris 1959, p. 190.

some of those having that the expression "natione Scytha" was or would be more or less illegible in the original text.(50)

The second objection, related to the first (but not necessarily), would be that when he writes "Scytha", Gennadius does not refer to Scythia as a country and nation, but to the desert with a similar name, Scete, in Egypt, where St. John Cassian spent some years, as we find mentioned.(51) The indication of Gennadius on Cassian as "natione Scytha" is "an erroneous statement based on the fact that Cassian passed several years of his life in the desert of Scete in Egypt".

As for the first objection, we have to remark that in his short note about St. John Cassian, Gennadius is precise, clear, uncontested by none in the epoch or near after, neither suspected of errors or dishonesty.

All other words referring to St. John Cassian are legible, comprenhensible, not only in the original but in the copies too, except for these two words!

But even if the writing would be more difficult to decipher, if there would be a problem of separated words, it would really be more difficult to find the precise sense of a certain word from the multitude of possible senses; but when we deal with an expression, with two or more words, the difficulty is facilitated because every word, being linked to one or more of the other words, limits its sense and indicates a precise direction of understanding.

And this is facilitated even more when the expression is read in the context of the whole work, which can offer a lot of other supplementary and clarifying elements; we will mention here *some* of those elements.

In this situation, speaking about the authority and the competence of Gennadius, we think that it is necessary to remind, for instance, of the fact that when he names a series of works previous to his own which appeared under the name of Peregrinus, but as

(50) Léon CRISTIANI, *Jean Cassien*, Paris, 1946, pp. 35-39.

(51) E. GIBSON, *Prolegomena to St. John Cassian's Works*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers* vol. XI, pp. 183-184; *The Catholic Encyclopedia*, Vol. III, p. 404.

belonging to Vincentius of Lerin, with no other arguments, theories and demonstrations "his ascription was universally accepted".(52)

Therefore, the authority, the knowledge and the probity of Gennadius are, in no way, put under any doubt, even if he writes sixty years after the date of the "Commonitory" and even if the problem of identification of such an important work as the one we speak about, and especially in the theological and cultural context of the epoch, is really highly important. Gennadius is purely and simply trusted.

Or, the same Gennadius, himself a monk educated in the monastic school of Cassina,(53) writes about St. John Cassian, not long after Cassian's death when the name, the life, the activity, the personality of St. John were still so alive in the public's memory. Because he really was such a personality! Theologian, founder of monastic life, "le plus parfait des maîtres de la perfection monastique",(54) well-known in so many parts of the Christian world (Pont, Bethlehem, Egypt, Constantinople, Rome, Gaul and others), such a great personality cannot remain hidden. That is why it is more than plausible, if not absolutely sure, that his monks and disciples knew the birthplace of their spiritual father with whom they spent a long time and whose disciples and monks were contemporaries of Gennadius, who himself was a contemporary of St. John Cassian, and living in the same city, Marseille.

That is why it comes to us to be very logical that Gennadius' affirmation of the ethnic origin of Cassian, in no way can be an error! It cannot be suspected or doubted.

As for the second objection, when Gennadius writes "Cassianus natione Scytha", he *knows* what he writes. In this respect the idea to correct the word "Scytha" referring it to the desert of Scete or Scitis from Egypt, where Cassian spent several years — a correction proposed because they could not accepts the fact of Scythic origin,

(52) *Introduction* of *"Commonitory" of St. Vicentius of Lerin*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers* vol. XI, p. 127.

(53) Marcu BANESCU, *Sf. Ioan Cassianul*, in *Sfinti Romani si Apàràtori ai Legii stràmosesti*, Inst. Biblic si de Misiune al BOR, Bucuresti 1987, p. 222.

(54) Paul CHRISTOPHE, *Cassien et Césaire prédicateurs de la morale monastique*, Paris 1969, p. 14, quotation from Léon CRISTIANI, *Jean Cassien*, Paris 1946 tom II... pp. 296-297.

but had to deal with the word in the text[55] — seems to us to be cheap and unfounded.

First, because Gennadius' precisation, "Cassianus natione Scytha" lacks any doubt; if Gennadius would not have used the word "natione" but only "Cassianus Scythus", the speculations could have been possible (but, of course, only if unbound by all other defining elements of the context of the book, as well as of the historical and geographical context which we mention here).

Second, because when Gennadius writes "*natione Scytha*", especially being a monk himself, he knew too well what a difference exists between a desolate desert and a populated country, in order to unintentionally or intentionally make the mistake of accrediting the desert as a geographical territory of a certain nation (because he wrote the word "natione" near the word "Scyhta"). Although, as we know, some personalities in the history of Christianity sometimes received close to their own name a name related to the desert where they lived, at least in the same measure, if not even more, there are reasons to opt for the idea of a second name related to the birthplace, because the tradition was and still is to add to one's own name, another name related to the place of origin, as we have the case of Evagrius of Pont, to mention just one example.

Therefore, when we said that it is not possible that St. John Cassian was born in the desert, we had in view the fact that St. John Cassian is not presented just as "Cassianus Scythus", but as "Cassianus natione Scyhta" and in this case, the word "natione" can in no way be associated with the desert, but, evidently, with the birthplace.

To confuse Scythia with the desert of Scete means to ignore, pure and simply, the word "natione".

I have to specify here that those who ascribed to Cassian a Western origin, especially interpreting the expression "natione Scytha" after some copies of Gennadius' manuscript, came with different proposals as for Cassian's birthplace (I mention here only the names in chronological order and according to their porposals; they are to be found with their works in the bibliography I have already used until now). Thus, Hoch proposed as Cassian's birthplace, Sy-

(55) E. GIBSON, *Prolegomena to St. John Cassian's Works*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers* vol. XI, p. 183.

ria; A. Menager, Palestine; J. B. Thibault, M. de Plinval, Kurdistan; G. Cuper, Constantinople; Noris, Holstenius, Pagi, Fabricius, Ampere, Guizot, M. Petschenig, O. Abel, Besse, Wigers, Grutzmacher, M. Olphe Galliard, Dom Pichery, M. Cappuyns, L. Cristiani, propose Provence in France.

There is also a great number of scholars who affirm the Scythic origin paying credit to the literary and historical witnesses, as they present themselves to us; I will mention them here following, in part, the list offered by Léon Cristiani([56]): Trithemius, Tillemont, Mabillion, Mgr. de Belzunce, Fessler, Thiersch, Pohle, Reuschen S. Merkle, Laugier, S. Schiwietz, E. Schwartz, J. Tixeront, L. Salvatorelli, M. Rothenhausler, Duchesne, J. C. Guy, H. Marrou, A. Constantinescu, P. Coman, Gh. I. Dràgulin, Antonie Plàmàdealà, Nestor Vornicescu, O. Chadwick, T. Quasten; Marrou yet is, "the most categorical of all!"

Indeed, Marrou is very categorical in his affirmations and because he is recognized as an authority on this topic([57]) we will cite him here as we found him presented by Jean-Claude Guy, S. J. in his book.([58]) Jean-Claude Guy, S. J. speaking about the *researches* and conclusions of H. Marrou, after he presents some authors with negative opinions concerning the Scythic origin of St. John Cassian, says: "Others, on the contrary, (Le Nain de Tillemont, the Bollandists and currently Marrou and O. Chadwick) trust Gennadius and consider Scythia — that is to say the modern Romania — as the origin country of John Cassian. One of the last defenders of this theory, H. Marrou to whom an *epigraphical discovery* (our underlining) allowed to renew partly the problem, writes: 'The Cassian's home country must be sought in the Western part of the territory dependent on the city of Histria, near the boundary which separates it and the Ulmetum territory, somewhere in the Casimcea Valley, near the present village of Sheremet, around 40 km. by North-Northwest of the modern city of Constantza... It appears that the name of Cassian was thus linked to a rural district of the city of Histria. Linked to a place and not to a family; this explains that its usage

([56]) *Jean Cassien*, Paris, 1946, pp. 35-59.

([57]) He is mentioned also by O. Chadwick in his book, *John Cassian*, Cambridge University Press 1968, p. 9.

([58]) *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961, p. 14.

could survive during a century and more. Suddenly it explains even the name which our John Cassian bears: it was not enough observed what is bizarre in the association of a Christian name with a surname of a classical type: all this becomes clear if Cassianus was not a family name, but in some way an ethnic name marking the origin of our monk Scyth: Johannes Cassianus would have in some way been in French 'John the Cassian' ('Jean le Cassien'); deriving from an old family of land owners, he was naturally bearing the geographical surname which was attaching him at his original birthplace.'"(59)

The text of Marrou, and especially if we sense the similarity between the words Cassian and Casimcea (town, valley, river in the area we speak about),(60) and we would try to see there the results of a possible etymological and linguistical investigation, (Cassian is born in the *Casimcea* valley, in a village, "vicus *casii* or *Cassiani*,"(61) or "vicus casiaci" which gave him the name Cassianus;(62) this relation between his name and that of the village in which he was born appears even clearer if we take into consideration the fact that he inherited land from his ancestors in the area where he was born (*Conference* XXIV,1), therefore he did not simply take the name of his birthplace, but this land where he was born belonged to his family and partially to himself), sounds as a clear "quod erat demonstrandum!" We have to specify here that the name of Cassian was very popular in Romania at that time as we can see from its frequent mention in funeral inscriptions and not related only to persons but to geographical sites too, as for instance: "Όροι κασιανῶν και σπηλοῦσα", (the limits, and the cave of Cas-

(59) H. I. MARROU, *La patrie de Jean Cassien*, dans *Miscellanea G. de Jerphanion*, OCP XIII (1947), pp. 588-596, see: J. C. GUY, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961.

(60) For more about Casimcea, see: Victor Henrich BAUMANN, *Ferma romana din Dobrogea*, Museul "Deltei Dunarii" Tulcea, 1983, p. 77; D. M. PIPPIDI and D. BERCIU, *Geti si Greci la Dunarea de jos din cele mai vechi timpuri pina la cucerirea romana*, Ed. Academiei RPR Bucuresti, 1965, p. 65.

(61) See: Radu VULPE, Ion BARNEA, *Din Istoria Dobrogei*, Bucuresti 1968, p. 460.

(62) See: Marcu BANESCU, *Sf. Ioan Cassianul*, in *Sfinti Romani si Apàràtori ai Legii stràmosesti*, Inst. Biblic si de Misiune al BOR Bucuresti 1987, p. 223.

sians).[63] The name is still in use today for the town *Casian* in the district of Constanta, Dobroudgea.

And Jean-Claude Guy, S.J. continues:

"After this theory — which seems to us as the most probable — Cassian would have seen the light of day in a region where, in IVth century, the Greek and the Latin culture was harmonizing together. This is important to notice (he also senses and accentuates this thing about the bi-cultural context of Scythia — our note) because we will soon see that one of the main aims of Cassian was to adapt to a Latin culture the monasticism which first was expressed in the Greek culture."[64]

* * *

Another significant element in this subject is Cassian's relationship with Eastern monasticism — a fact which indicates again his Scythic origin.

Starting from a country of the Eastern Christian tradition, St. John Cassian cultivated and maintained relationships with the masters of Eastern spirituality; that is why he is an admirer of Origen, disciple of Evagrius of Pontus and of St. John Chrysostom. The last mentioned even ordained him as a deacon and named him as a treasurer of the cathedral in Constantinople, a fact which is not unimportant.[65]

The strong relationship between St. John Cassian and St. John Chrysostom is reflected plentifully not only by the discipleship and ordination but, also, by the defense which Cassian took in favor of his master when Chrysostom was exiled, by the efforts he put forth for his spiritual master's rehabilitation, efforts which were not at all useless, even if St. John Chrysostom died, however, in exile.

It is true that St. John Cassian had friends in Rome, too, but his relationships with the Eastern spirituality are more than relevant.

(63) See: Radu VULPE, Ion BARNEA, *Din Istoria Dobrogei*, Bucuresti 1968, pp. 364-465; 521.

(64) *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle*, Paris 1961, pp. 14-15.

(65) O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge University Press 1968, pp. 31-32.

For all these things, probably, sensing the lack of stability of the arguments presented, even if trying to accreditate the idea of the Western origin of St. John Cassian, at least, E. Gibson specifies that however, "it is impossible to speak with certainty on this subject". (66)

CONCLUSION

St. John Cassian was an easterner in all his life and theology. All his growth, from the education in the family in Scythia, until the self-education of the great schools of the great spirituals of the epoch, proved a total Eastern belonging which he transferred to the West when he established himself there, as we read: "Cassian introduced in the West the Eastern doctrine and in what it had the best." (67) Thus he constitutes the link between East and West and has the West benefit from the experience of Eastern monasticism, as J. Quasten puts it:

"Giovanni Cassiano, ultimo dei Patri latini a trovarsi a suo agio nella cultura e nella lingua greche, per la sua origine, la sua formazione i suoi soggiorni prolungati a Gerusalemme e in Egitto tra i Padri del deserto, serve da anello di collegamento tra L'Oriente e L'Occidente e fa beneficiare la Gallia dell'esperienza del monachesimo orientale". (68)

As he was a valuable writer ("scrittore di valore"), a man of first rank ("uomo di primo piano"), (69) "we can say without exaggeration that his work played a primordial role in the development of Western spirituality" ... he represents "one of the two great lights of the Western Church, with St. Augustin". (70)

(66) E. Gibson, *Prolegomena to St. John Cassian's Works*, in *The Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. XI, p. 184.

(67) Paul Christophe, *Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique*, Paris 1969, p. 39.

(68) J. Quasten, *Patrologia*, a cura di A. Di Berardino, Turin 1978, repr. 1983, vol. III, p. 25.

(69) *Ibid.* p. 6.

(70) *Ibid.* p. 11.

For the reason of his Eastern origin and growth, St. John Cassian is honored even more in the East than in the West.(71) This is not an insignificant thing! It reflects the dynamic tradition of his memory in the Eastern Church, which kept through the centuries the conscience of one of its stars who rose in the East and set in the West.

560 East 189 Street
Bronx, New York 10458

Theodor DAMIAN

(71) E. GIBSON, *Prolegomena to St. John Cassian's Works, The Nicene and Post Nicene Fathers* vol. XI, p. 193.

ROBERT TAFT, S.J.

The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier (*)

Part I

In memory of Gérard Garitte † 27.VII.1990, and Edouard R. Hambye, S.J. † 7.IX.1990. "Horum omnium fortissimi sunt Belgae" (JULIUS CAESAR, *De bello gallico* I.1)

A. INTRODUCTION

I. THE SANCTUS

Since Late Antiquity, eucharistic anaphoras have traditionally concluded the opening section of the eucharistic prayer – the "Pre-

(*) Much of this article was written in July-August 1988, while the author was a Summer Fellow in Byzantine Studies at the Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies in Washington D.C. I wish to express my gratitude to the Trustees for Harvard University who awarded me this fellowship, and to the Director and staff of DO, as well as to the community of Summer Fellows, for their kindness and cooperation. A special word of thanks is due to Jill Bonner, Assistant for Technical Services, and Mark Zapatka, Assistant for Readers' Services, in the Byzantine Library of DO. Their unfailingly kind, generous, and prompt assistance in obtaining materials rapidly and efficiently greatly facilitated my work.

I also express my deepest appreciation to The Reverend Dr. Brian D. Spinks of Cambridge for permitting Prof. Aidan Kavanagh, O.S.B., of Yale University, to show me the typescript of chapters 4-5 of his then still unpublished book, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge University Press 1991). I am equally grateful to Prof. Kavanagh for sending me a copy of these chapters. The book appeared just as this article was going to press.

OCP 57 (1991) 281-308

face," in western terminology - with the liturgical Sanctus/Benedictus, which in the Byzantine Greek text(1) reads:

(1) PE 224, 232.

Though Spinks and I cover much of the same material, we do so in somewhat different ways, and not always with the same conclusions. He devotes two entire chapters (1-2) to the Jewish antecedents and four (7-10) to later and western developments, which are beyond the scope of my study, chiefly concerned with how the Sanctus, whatever its origins, got into the anaphora.

Abbreviations

AC = *Antike und Christentum.*
AM = The East Syrian Anaphora of the Apostles Addai and Mari (see W. F. MACOMBER, *The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari,* OCP 32 (1966) 335-371).
ApConst = *Les Constitutions apostoliques,* ed. M. METZGER, Tome 1: Livres I-II (SC 320, Paris 1985); Tome 2: Livres III-VI (SC 329, Paris 1986); Tome 3: Livres V-VIII (SC 336, Paris 1987).
APSyr = The Syriac Anaphora of the Twelve Apostles (I).
ApTrad = *The Apostolic Tradition,* see BOTTE.
BAS = The Byzantine Liturgy of St. Basil (specified as ByzBAS when discussed in conjunction with Coptic BAS or EgBAS, q.v.).
BELS 19 = B. D. SPINKS (ed.), *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies.* In Honour of Arthur Herbert Couratin (Bibliotheca EL, Subsidia 19, Rome 1981).
BOTTE = B. BOTTE, *La Tradition apostolique de S. Hippolyte. Essai de reconstitution* (LQF 3, Münster 1963).
BOUYER, *Eucharist* = L. BOUYER *Eucharist. Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer* (Notre Dame-London 1968).
CHR = The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom.
CAMPBELL = DIONYSIUS THE PSEUDO-AREOPAGITE, *The Ecclesiastical Hierarchy,* trans. T. L. CAMPBELL (Lanham MD-NY-London 1981).
CONNOLLY, *Narsai* = *The Liturgical Homilies of Narsai,* translated into English with an introduction by R. H. CONNOLLY. With an appendix by Edmund BISHOP (Texts and Studies VIII.1, Cambridge 1909).
CUMING, MK = G. J. CUMING (ed.), *The Liturgy of St. Mark,* edited from the manuscripts with a commentary (OCA 234, Rome 1990).
DIX, *Consecration Prayers* = G. DIX, *Primitive Consecration Prayers, Theology* 37 (1938) 261-283.
EL = *Ephemerides liturgicae.*
GAMBER, *Eucharistiegebete* = K. GAMBER, *Älteste Eucharistiegebete der lateinischer Osterliturgie,* in: B. FISCHER, J. WAGNER (eds.), *Paschatis sollem-*

I.1. Ἅγιος ἅγιος ἅγιος Κύριος Σαβαώθ,	1. Holy, holy, holy Lord Sabaoth,
2. πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.	2. full [are] *the heaven and* the earth of *your* glory!
II.3. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	3. Hosanna *in the highest*!
4. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.	4. Blessed is he who comes in the name of the Lord!
5. Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.	5. Hosanna in the highest!

nia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit. J. A. Jungmann zum 70. Geburtstag (Basel-Freiburg-Vienna 1959) 159-78.

Gerhards = A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (LQF 65, Münster 1984).

Giraudo, *Struttura* = C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria, beraka giudaica, anafora cristiana* (Analecta Biblica 92, Rome 1981).

GREG = The Alexandrian Anaphora of St. Gregory, in Greek and Coptic (see Gerhards).

Hanssens I-II = J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus* II-III (Rome 1930, 1932).

Hammerschmidt, *Formkriterium* = E. Hammerschmidt, *Das liturgische Formkriterium. Ein Prinzip in der Erforschung orientalischer Liturgien, Studia Patristica* 5 (TU 80, Berlin 1962) 50-68.

JAS = The Liturgy of St. James, in the Greek redaction unless otherwise specified (see PO 26.2).

Jungmann, MS I-II = J. A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Missarum sollemnia,* 2 vols. (New York 1951, 1955).

Kähler, *Te Deum* = E. Kähler, *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche* (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10, Göttingen 1958).

Kretschmar, *Studien* = G. Kretschmar, *Studien zum frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 21, Tübingen 1956).

PE = A. Hänggi, I. Pahl, *Prex eucharistica* (Spicilegium Friburgense 12, Fribourg 1968).

PO 26.2 = B.-Ch. Mercier, *La Liturgie de S. Jacques.* Edition critique, avec traduction latine (PO 26.2, Paris 1946), 115-256.

Ratcliff, LS = E. C. Ratcliff, *Liturgical Studies,* ed. A. H. Couratin, D. H. Tripp (London 1976).

Ratcliff, *Note* = Id., *A Note on the Anaphoras described in the Liturgical Homilies of Narsai,* in J. N. Birdsall, R. W. Thomson (eds.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey* (Freiburg B. 1963) 235-249 = Ratcliff, LS 66-79.

Part **I.1-2** of this dual chant is the biblical Sanctus of LXX Is 6:3 with the Christian gloss "*the heaven and* the earth" replacing the LXX reading "the *whole* (πᾶσα) earth" [2], and modified by the shift from the third person "*his* glory: δόξης αὐτοῦ" to direct address via the second person singular: "*your* glory: δόξης σου" [2]. Expansions of this base text are frequent enough in East and West,(2) especially the common interpolation of "God" – "Lord *God* Sabaoth" – found among the Latins and in all three Syriac traditions. These are all later developments, not indications of an earlier Urtext of different provenance, and need not concern us here.

II. The Hosanna/Benedictus

Part **II.3-5**, traditionally appended to this Sanctus outside the related traditions of Egypt and Ethiopia,(3) comprises the Hosanna/Benedictus/Hosanna finale [3-5] of the triumphal entry into Jerusalem sequence. The text is from Mt 21:9, except that the first

---

RATCLIFF, *Original Form* = ID., *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion,* JTS 30 (1929) 23-32 = RATCLIFF, LS 80-90.

SC 320, 329, 336, see *ApConst.*

SMITH, *ApTrad re-considered* = M. A. SMITH, *The Anaphora of "Apostolic Tradition" re-considered, Studia Patristica* 10 (TU 107, Berlin 1970) 426-430.

SPINKS, *Original Form* = B. D. SPINKS, *The Original Form of the Anaphora of the Apostles: A Suggestion in the Light of Maronite Sharar,* EL 91 (1977) 146-161.

SPINKS, *Sanctus* = ID., *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991).

SPINKS, *Sources* = ID., *The Jewish Sources for the Sanctus, The Heythrop Journal* 21 (1980) 168-179;

TQ = *Theologische Quartalschrift.*

WERNER, *Genesis* = E. WERNER, *The Genesis of the Liturgical Sanctus,* in: J. A. WESTRUP (ed.), *Essays Presented to Egon Wellesz* (Oxford 1966) 19-32.

(2) For the East, they are listed in HANSSENS III, 393-5 (nos. 1255-6); cf. also the respective liturgies in PE, BRIGHTMAN, *passim*; Latin texts in PE 469, 499. On the relation of the liturgical to the biblical text, and the various Sanctus recensions, see S. BROCK, *The Thrice-holy Hymn in the Liturgy, Sobornost* 7.2 (1985) 24-34.

(3) Cf. PE 110, 120, 124, 130, 136, 140, 147.

Hosannah [3] is the same as the second [5], whereas in Mt 21:9 the first reads "Hosanna *to the son of David.*" One exception to this general rule is the East-Syrian tradition, which doubles the first member [3] to "Hosanna in the highest and hosanna to the son of David."(4)

What was said above about Sanctus variants being later developments holds equally for those in the Benedictus. They consist in:

1. Problems resulting from translating "hosanna."
2. Shifts from third to second person singular.
3. Doubling of the verb in various tenses (East/West-Syrian and Coptic GREG: "he who came and will come;" Armenian: "you who came and will come;" Syro-Malabar and Coptic: "who comes and is coming"), (5) all doubtless in imitation of JAS: ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος.(6) The variant is reported as early as 513-518 by Severus of Antioch, *Hom. 90.*(7)

III. The Egyptian Sanctus

That is not at all true, however, of the Egyptian peculiarity, the Sanctus *without Benedictus.* This is no mere textual emendation or secondary variant, but a distinct, indigenous, Alexandrian Sanctus tradition in which the hymn, unlike the Sanctus in some other anaphoras, is integral to the very structure of the Egyptian-type eucharistic prayer,(8) leading as it does to the indigenous first epiclesis:

(4) Hanssens III, 394 (no. 1256); Brightman 284.14.

(5) Cf. Hanssens III, 394-5 (no. 1256).

(6) This interpolation into the Greek Sanctus of JAS first appears in the 12th c. "Rossano Codex" *Vat. Gr. 1970* (the earlier 9th c. *Vat. Gr. 2282,* earliest ms of JAS, gives only the incipit of the Sanctus), and the interpolated variant is not found in the 15th c. *Paris Gr. 2509*: PO 26.2:200 and apparatus; cf. PE 246.

(7) PO 23:133; cf. G. J. Cuming, "The Liturgy of Antioch in the time of Severus (513-518)", in J. N. Alexander (ed.), *Time and Community. In Honor of Thomas Julian Talley* (Washington DC 1990) 89.

(8) I.e. those anaphoras like Greek Sarapion and MK, Coptic Cyril, etc. (PE 110, 120, 124, 130, 136, 140, 147) that are native Egyptian/Ethiopian

> **SARAPION**: May the Lord Jesus Christ and the Holy Spirit speak in us and hymn you through us, for you are above every principality and power and virtue and dominion and every name that is named, not only in this age but also in the age to come. Before you stand thousands of thousands and myriads of myriads of angels, archangels, thrones, dominions, principalities, and powers. Before you stand the two most honorable six-winged Seraphim, who with two wings cover the face, with two the feet, with two flying and crying "Holy!" With them, receive also our cry of "Holy," as we say: *Holy, holy, holy Lord Sabaoth, heaven and earth are full (πλήρης) of your glory.* Full (πλήρης) is heaven, full (πλήρης) also is earth of your magnificent glory, Lord of powers; fill (πλήρωσον) also this sacrifice with your power and with your participation.[9]
>
> **MK**: *Holy... are full (πλήρης) of your glory.* Full (πλήρης) in truth are heaven and earth of your holy glory though the epiphany of our Lord and God and savior Jesus Christ; fill (πλήρωσον) also, O God, this sacrifice, with the blessing from you through the coming of your all-Holy Spirit.[10]

The tightly articulated *pleni/vere-plenum/imple* Egyptian anaphoral sequence also obviates any spillover of the thanksgiving into the postsanctus. This clean break is another characteristic of Egyptian-type anaphoras.[11] In its earliest Egyptian form, still visible in Sarapion, the Sanctus is sung to the Father by the Son and Holy Spirit, whom the two Seraphim of Is 6:2 represent according to the prevalent Origenist exegesis (to be treated in Part II of this study, section F.II). I give more of the text of Sarapion to show the flavor of this exegesis; the text of MK is substantially the same (see the Latin texts in parallel columns in section F.II of Part II).

An ancient founder inscription on a wooden relief in the Mu'allaqah Church of Qasr al-Sam' (Gam') in Old Cairo shows how imbedded in Egyptian Greek Christian culture was this *pleni/plenum* Sanctus word-play (note that the chant is addressed to Christ):

> ⟨... the an⟩gels also unceasingly honor him with thrice-holy voice singing and saying: *Holy, holy, holy are you, Lord, heaven and earth are full of ⟨your glory⟩*: for *full* they are [πεπλήρωνται] of your greatness, all-compassionate Lord, that being in the heavens invisible in

---

compositions, as distinct from *borrowed* Egyptian anaphoras like EgBAS (PE 348) or GREG (GERHARDS 26 = PE 360).

[9] PE 128-30.

[10] CUMING, MK 38-9 = PE 110-2.

[11] On all this see CUMING, MK xiii, 120-22.

your multiple powers, you were pleased to be sent down to co⟨habit⟩ with mortals, made flesh from the Virgin God-Mother Mary.(12)

IV. Jewish Antecedents

The Christian liturgical Sanctus is neither that of the LXX, nor of the synagogue *Qeduššah*, nor, indeed, is it exactly the same as the earliest Christian Sanctus redactions witnessed to by 1 Clement, *ApConst* VII, 35:3, VIII, 12:27, Asterios Sophistes, Cyril/John of Jerusalem, Ps.-Dionysius, etc., all of which will be examined below. But the Jewish origins and *Redaktionsgeschichte* of the text, by general agreement a biblical and Jewish liturgical piece christianized, have been treated in other studies.(13) The focus of our interest here will be the interpolation of the Sanctus into the eucharistic prayer.

B. THE STATE OF THE QUESTION

When and where, whence and why the Sanctus chant was interpolated into the anaphora has long been a matter of considerable disagreement. According to the *Liber pontificalis*, it was introduced into the eucharistic Canon by Pope St. Sixtus I (ca. 115-125),(14) a

(12) J. Strzygowski, *Die christliche Denkmäler Aegyptens, Römische Quartalschrift* 12 (1898) 14-22 and Tafel II; G. Lefebvre, *Receuil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte* (Cairo 1907) 16 no. 69; A. Baumstark, *Zwei nicht erkannte Brüchstücke frühchristlich-griechischer Liturgie Ägyptens, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 132-4.

(13) Spinks, *Sanctus* chap. 1-2; Id., *Sources*; Werner, *Genesis*; M. Arranz, S. Parenti, *Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico*, in: A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia* (Rome 1989) 610-11, 618; and the works they cite.

(14) L. Duchesne (ed.), *Le Liber pontificalis*. Texte, introduction et commentaire, 3 vols. (Paris 1886, 1892, 1957) I, 128: "Hic constituit ut intra actionem, sacerdos incipiens, populo hymnum decantare: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot*, et cetera." (Punctuation modified, emphasis added).

claim we can safely relegate to the realm of fable:[15] the *Liber* is a sixth-century compilation considered unreliable for the earlier period. More readily accepted has been the Egyptian connection: "There seems to be a generally held opinion that the introduction of the Sanctus into the anaphora first took place in Egypt. Whoever first proposed this theory, in England it certainly owes its authority to the writings of Dom Gregory Dix."[16] At first blush, however, that too seems unlikely. Very little in liturgical usage elsewhere in the East can be traced back to Egypt, an independent sort of place which generally went its own way liturgically. When it did show commonality it was more likely to be with the West. Furthermore, the very existence of two seemingly irreducible Sanctus redactions, the Egyptian and the more common one, might seem to belie any attempt to trace the Sanctus back to a common Early Christian Urgut.

So we are left with what Paul Marshall justly calls "the perennial problem of the Sanctus."[17] The nature of this "perennial problem," the state of the question as it emerges from a review of the sources, and indeed the reason for asking the question in the first place, is based on these incontrovertible facts:

1. Some of the earliest complete, i.e., not fragmentary, extant anaphoras have no Sanctus.
2. Proof-positive of the anaphoral Sanctus first appears in the fourth century, sometime between ca. 317 and the 380's, depending on how one reads the sources; by the last decade of the fourth century its use in the eucharist is widespread; only by the fifth century is it an integral part of the anaphora throughout the East.
3. When it does appear, it is everywhere in the same place in the anaphoral structure, apparently indicating a common origin.
4. But it is found in two irreducibly distinct redactions, which would contradict that commonality.

(15) *Pace* Duchesne's affirmation of it: *Loc. cit.* note 5.

(16) G. J. Cuming, *The Anaphora of St. Mark. A Study in Development*, Mu 95 (1982) 123.

(17) In *Additional Notes*, p. 772, in the reissue (NY 1982) of G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (London 1945).

Propaedeutic to the next volume of my continuing history of the Byzantine Chrysostom Anaphora (CHR),([18]) I have reviewed the dossier on this question, with the following results.

I. The Earliest Anaphora only a "Preface"?

Already in 1938 Engberding raised the possibility that the presanctus of CHR-APSyr was once a complete prayer, concluding with "Ὑπὲρ τούτων ἁπάντων εὐχαριστοῦμέν σοι καὶ μονογενεῖ σου υἱῷ καὶ τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ – For all this do we thank you and your only-begotten Son and your Holy Spirit."([19]) Other authors resume this hypothesis and develop it in the context of other eucharistic prayers. Ligier, for instance, notes that this is a common enough Antiochene-type finale in *ApConst* VII, 38:1, 4,([20]) where a similar thanksgiving opens the Sunday blessing of God's works: Εὐχαριστοῦμέν σοι περὶ πάντων, δέσποτα παντοκράτορ/Περὶ πάντων σοι διὰ Χριστοῦ εὐχαριστοῦμεν. A similar summary thanksgiving, Ligier continues, also concludes the eucharistic prayer of *Didache* 10.4, before the intercessions (10.5): Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦμέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ: σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.([21]) In his hypothesis, the institution/anamnesis block would be a later embolism framed by the above general thanksgiving and the common concluding acclamation Σε ὑμνουμεν: "In all and for all we hymn you, we bless you, we thank you, and we pray to you, Our God."([22])

([18]) For the latest installments, see OCP 56 (1990) 5-41, and *The Liturgy of St. John Chrysostom. A History*, vol. IV: *The Diptychs* (OCA 238, Rome 1991).

([19]) H. Engberding, *Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte einander gegenübergestellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet*, OC 34 = ser. 3 vol. 12 (1938) 213-247, here 239, 241.

([20]) Cf. 36:6, SC 336:84-6, 88-90.

([21]) W. Rordorf (ed.), *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)* (SC 248, Paris 1978) 180 = PE 66.

([22]) Brightman 88.10-16, 178.18-19, 329.9-10, 438.12-14; Cuming, MK 43.9; Gerhards 34.193-4; PE 226, 236, 267, 271, 287, 290, 296, 305, 307, 312, 317, 322, 329, 335, 339, 352, 364, 377, 384, 393; cf. Hanssens III, 451-2 (no. 1321).

In eastern anaphoras the Sanctus, in turn, would be a still later enrichment of this structure.(23)

Among other authors, too, there is more or less a consensus that the most primitive, original eucharistic prayers were short, self-contained benedictions without Sanctus, institution narrative, or epiclesis, comparable to the Jewish *Birkat ha-mazon*, *Didache* 10, and the papyrus *Strasbourg 254*,(24) even if Spinks, with his usual salutary caution, remains skeptical about the latter,(25) as does Magne with regard to AM.(26)

(23) L. LIGIER, *The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist,* SL 9 (1973) 161-185, esp. 167, 171ff, 177-80, 183.

(24) Cf. *loc. cit.* and M. ARRANZ, "L'esegesi dei testi liturgici: un'apertura metodologica per orizzonti nuovi", *Rassegna di teologia* 32 (1991) 86-92, here esp. 89-90; W. H. BATES, *Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark,* BELS 19:112-9; CUMING, *Anaphora* (note 16 above) 122-3, 128; E. J. KILMARTIN, *Sacrificium laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers, Theological Studies* 35 (1974) 268-287; KRETSCHMAR, *Studien* 148; RATCLIFF, *Original Form* 23-32; H. WEGMAN, *Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254,* in: R. VAN DEN BROECK & M. J. VERMASERN (eds.), *Studies in Gnosticisim and Hellenistic Religions* (London 1982) 432-450; ID., *Généologie hypothétique de la prière eucharistique, Questions liturgiques* 61 (1980) 263-278. For a summary of recent research on the origins of the anaphora see T. J. TALLEY, *The Eucharistic Prayer of the Ancient Church according to Recent Research: Results and Reflections,* SL 11 (1976) 138-158; G. J. CUMING, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research,* BELS 19:65-9; to which must be added the recent works of C. GIRAUDO, *Struttura*; ID., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"* (Aloisiana 22, Rome/Brescia 1989); ID., *Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme,* NRT 106 (1984) 513-536; ID., *Vers un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau. La théologie de l'Eucharistie à travers l'école de la «lex orandi»,* NRT 112 (1990) 870-887.

(25) B. SPINKS, *A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254, The Heythrop Journal* 25 (1984) 51-59.

(26) J. MAGNE, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative,* OCP 53 (1987) 144-5, thinks AM had the Sanctus, but believes it to be an interpolation into the related Maronite Šarar (Peter III).

II. The Sanctus as Conclusion to the Primitive Anaphora?

Of special relevance for the Sanctus is the work of E.C. Ratcliff. In 1950 he turned current doctrine on its head in a tightly reasoned article whose echoes still reverberate down the halls of academe.(27) Ratcliff takes as his point of departure the anaphora of *ApTrad* 4. Here is the text in question:

> [1] Gratias tibi referimus deus, per dilectum puerum tuum Iesum Christum, quem in ultimis temporibus misisti nobis saluatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae; qui est uerbum tuum inseparabile, per quem omnia fecisti et beneplacitum tibi fuit, misisti de caelo in matricem uirginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est ex spiritu sancto et uirgine natus. Qui uoluntatem tuam conplens et populum sanctum tibi adquirens extendis manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt. Qui cumque traderetur uoluntariae passioni, ut mortem soluat et uincula diabuli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet,
> [2] accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est corpus meum quod pro uobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro uobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.
>
> [3] Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.
>
> [4] Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in ueritate,
> [5] ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.(28)

(27) E. C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora,* I: JEH 1 (1950) 29-36; II: 125-134 = Ratcliff, LS 18-40. R. repeats his ideas in a letter of Oct. 23, 1961, to A. Couratin, published in *The Thanksgiving: an Essay by Arthur Couratin,* ed. by D. H. Tripp in BELS 19:23-4. On R's views, see also B. Spinks, *The Cleansed Leper's Thankoffering before the Lord: Edward Craddock Ratcliff and the Pattern of the Early Anaphora,* BELS 19:161-178; Id., *Sanctus* 4-7.

(28) Botte 12-16.

Seeking to peel away the supposed later accretions in order to arrive at the original nucleus of this prayer, Ratcliff held that the Spirit epiclesis [4] is a later addition. Originally a precommunion prayer for the Spirit to come upon the communicants, he argued, it was transformed into a prayer for the Spirit's inmission into the oblation, and interpolated into the anaphora. Further, for Ratcliff the institution narrative was inserted into an early prayer of thanksgiving previously comprising creation themes such as still found in the parallel text of the presanctus of *ApConst* VIII, 12:8ff. The redactor would have suppressed the creation themes except for the reference to the Son-Logos, and then added to this christological remnant an institution account drawn, perhaps, from what we now call an anamnesis.(29) This gives us an *ApTrad* thanksgiving prayer in which segments [2] and [4] are eliminated

This hypothesis leaves us with an abruptly-ending paragraph [3], and provides no smooth transition to paragraph [4]; nor, according to Ratcliff, does the thought of [3] appear completed with its final phrase. So he turns to Connolly's proposed retroversion of the Greek, based on *ApConst* VIII, 12:38: εὐχαριστοῦντές σοι... ἐφ'οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι.(30) Ratcliff proposes to substitute λειτουργεῖν for ἱερατεύειν, so that the retroversion would be παραστάναι ἐνώπιόν σου καὶ λειτουργεῖν σοι. He argues on the basis of LXX parallels in Dt 10:8, 18:5-7, and their Old Latin equivalents (adistere/adstare coram) in which "to stand before the Lord" is combined, in a liturgical context, with "to minister" (ministrare).

This, in turn, gives Ratcliff a clue to what might have followed in the Urtext. In Theodotian's Greek of Dan 7:10, the two verbs are combined in a context of the heavenly worship of the angelic powers: "χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούρουν αὐτῷ καὶ μυρίαι μυριάδες παρεστήκεισαν αὐτῷ – thousands of thousands minister to him and myriads upon myriads stand before him."

But such a passage is a topos in Sanctus introductions, which in certain eastern liturgies like *ApConst* VIII, 12:27(31) and Sarapion are

(29) See Justin, *Apol.* I, 66-67, PG 6:428-9; *ApConst* VIII, 12:38, SC 336:198; cf. Ratcliff, *Sanctus* (note 27 above) I, 32-3; II, 125 note 1.

(30) SC 336:198.

(31) SC 336:192.

little more than a conflation of Dan 7:10 and Is 6:3.([32]) This is found as early as 1 Clement 34:5-6, with the phrases of Dan 7:10 transposed into the order in which they are found in Dt 10:8 and 18:6, and in *ApTrad* 4: "gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti *adstare coram te et tibi ministrare*" (no. [3] in text cited above).

Ratcliff sees in this transposition, which favors the levitical or priestly terminology of Dt, a liturgicizing of the text to express the union of men and angels, the earthly and heavenly creation, standing together before God and offering him one united sacrifice of praise. In the next step, this phrase, now a conventional formula of thanksgiving, would have attracted to it the biblical Sanctus, which at that time would have formed the conclusion to the eucharistic prayer.

Already in 1929, Ratcliff had proposed that Addai and Mari was "an interpolated, Jerusalemized-Antioch form of the old Edessene Eucharistic Prayer" in which the Sanctus with its introduction and following transition, as well as the epiclesis, are later additions.([33]) And in a note on the anaphoras cited by Narsai in his *Liturgical Homilies 17, 21*, and *32*, Ratcliff identified in *Homily 32* "the most ancient type" of Nestorian anaphora,([34]) a primitive prayer of thanksgiving-cum-embryonic-epiclesis ending with the Sanctus.([35]) This text, along with *Homily 21*, an intermediate type or "transitional and experimental phase" with thanksgiving/Sanctus/epiclesis, as in Cyril/John of Jerusalem, *Cat. 5*, 6, Ratcliff sees as a transitional stage on the way toward "the developed Greek type" described in *Homily 17*: thanksgiving/Sanctus/narration of Jesus' economy of salvation, including the institution narrative/intercessions/consecratory epiclesis sequence.([36])

That these far-reaching changes envisaged by Ratcliff could have occurred in such rapid succession is highly unlikely, and Spinks has demolished several key buttresses to Ratcliff's reconstruction, especially regarding Narsai's *Homily 32*, where I believe Spinks is correct in seeing the passage before the fraction([37]) as referring to the *Sancta*

([32]) PE 88-90, 128-30.
([33]) RATCLIFF, *Original Form* 32.
([34]) RATCLIFF, *Note* 248.
([35]) Text in CONNOLLY, *Narsai* 67.
([36]) RATCLIFF, *Note* 248.
([37]) CONNOLLY, *Narsai* 67.

sanctis communion call, not to the Sanctus of the anaphora.(38) For good measure, Spinks also challenges Ratcliff's view that the pristine form of AM lacked both Sanctus and epiclesis.(39)

As for Ratcliff's attempted reconstitution of the Urform of the *ApTrad* 4 anaphora, M.A. Smith has voiced the chief objection to it.(40) It is highly unlikely that any redactor would have *excised an already existing Sanctus* once the tradition of ending the anaphora with this biblical hymn was already in place. Smith adduces in support of his view recently discovered anaphoras like Epiphanius,(41) which Botte dates between 450-680,(42) and Theodore of Mopsuestia's anaphora cited by both Narsai, *Homily 17*,(43) as well as in Cyrus of Edessa's *Explanation of the Pasch*, V, 10.(44) Both these anaphoras flow smoothly from thanksgiving to institution narrative with no intervening Sanctus. Since these texts, unlike *Testamentum Domini* I, 23, are not *ApTrad* 4 derivatives, they greatly strengthen the argument for the existence of ancient, coherent anaphoral prayers comprising thanksgiving/institution/epiclesis before the appearance of the Sanctus as an integral element of the anaphoral structure. But if

(38) B. SPINKS, *A Note on the Anaphora outlined in Narsai's Homily XXXII*, JTS 31 (1980) 82-93.

(39) SPINKS, *Original Form*, against RATCLIFF, *Original Form.*

(40) SMITH, *ApTrad re-considered* 426-30.

(41) G. GARITTE, *Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition de l'eau au vin eucharistique*, Mu 73 (1960) 297-310: Greek retroversion of the anaphora *ibid.* 298-99, Latin trans. PE 262-63; B. BOTTE, *Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphane*, Mu 73 (1960) 311-15: French version of the anaphora, p. 311; English trans. in SMITH, *ApTrad re-considered* 427-28; cf. H. ENGBERDING, *Zur griechischen Epiphaniusliturgie*, Mu 74 (1961) 135-42.

(42) *Fragments* (see previous note) 315.

(43) Syriac text in A. MINGANA, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina* I (Mosul 1905) 284ff; trans. CONNOLLY, *Narsai* 16-17.

(44) W. F. MACOMBER, *Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa* (CSCO 355-356 = scr. syri 155-156, Louvain 1974) text 57-8; trans. 49-50. On this anaphora see W. F. MACOMBER, *An Anaphora Prayer composed by Theodore of Mopsuestia, Parole de l'Orient* 6-7 (1975-1976) 341-347, which gives in parallel columns both Syriac texts (Narsai and Cyrus) with English trans. (344-5), and comments on the absence of the Sanctus (346). As Macomber notes (340 note 1), this anaphora is *not* the same as the East-Syrian Anaphora of Theodore of Mopsuestia (PE 381-6). See also SMITH, *ApTrad re-considered* 429.

that is so, then Ratcliff's hypothesis that the Sanctus was originally the conclusion of a primitive eucharistic prayer comprising only the thanksgiving, falls.

Following Ratcliff, G.A. Michell has argued that the anaphora in use in Cappadocia under bishop Firmilian, which Firmilian refers to in a letter to Cyprian, written ca. 256 and extant in Cyprian, *Ep. 75*, 10,(45) was an invocation of the Trinity that concluded with the Sanctus.(46) Furthermore, continues Michell, this text is probably the trinitarian praise now imbedded in the presanctus of BAS. Michell's thesis was accepted by W. E. Pitt, who tried to show the dependence of BAS on JAS and Antiochene sources common also to AM for portions of BAS (institution/epiclesis) judged to be later additions.(47)

* * *

III. The Problem of Method

What is one to make of all this? What indeed. That right into the fourth century some eucharistic prayers had no Sanctus is a proven fact. But that does not necessarily mean that the Sanctus was always interpolated as a foreign body into single, homogeneous anaphoral prayers of the *ApTrad* 4 variety. Nor, on the other hand, does the existence of such brief, coherent prayers of praise and thanks like *Didache* 10, *Strasbourg 254*, the presanctus of CHR-APSyr, etc., mean that is all there was to the early eucharistic anaphora. Who is to say that such prayers could not have been followed by an institution/anamnesis embolism so stereotyped almost from the start that it could be left to spontaneous improvisation

(45) CSEL 3.2:818. On this text see A. Bouley, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21, Washington D.C. 1981) 143-5.

(46) G. A. Michell, *Firmilian and Eucharistic Consecration,* JTS 5 (1954) 215-220.

(47) *The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil,* JEH 12 (1961) 1-13.

without fear of aberrations? Did not Joachim Jeremias propose that the New Testament institution accounts already betray signs of liturgical standardization?(48) It is simply not legitimate, therefore, to consider *ApTrad* 4 as a "model" early, coherent anaphora, a type of prayer whose integrity would later be violated by the more or less clumsy intrusion of the Sanctus. Probably a more realistic paradigm, closer to what the early developments were actually like, is the patchwork quilt of Addai and Mari or the Egyptian prayers, which seem to have developed bit by bit, in a process of gradual evolution as described by Ligier, Kilmartin, Wegman, and others.(49)

At any rate, I believe that as far as possible one must stay with the texts as they are, because it is impossible to avoid a large degree of subjectivity in judging whether or not a transition to the Sanctus is smooth or rough, whether one text follows logically upon another or does not, whether the patch-seams of a later interpolation are visible or not, etc. Cuming says of Addai and Mari, "E. C. Ratcliff, in his famous article of 1929,(50) showed to everyone's satisfaction that the Sanctus was a later interpolation."(51) I beg to differ, as does Spinks, who says of Ratcliff's theory that "it is not necessary to arrive at such a conclusion,"(52) despite the general agreement that opinion has received.(53) Earlier in the same article, Spinks enunciates apropos of AM some principles I believe are applicable, *mutatis mutandis*, across the board:

(48) *The Eucharistic Words of Jesus* (London 1966) ch. 3 passim, esp. 108-25.

(49) See the works of Ligier, Kilmartin, Wegman cited in note 24 above.

(50) Ratcliff, *Original Form.*

(51) G. J. Cuming, *The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research,* BELS 19:66.

(52) Spinks, *Original Form* 147. Most recently, Spinks again expresses his views on this issue in *Sanctus* 57-61.

(53) Spinks, *Sources* 168 note 4, and *Sanctus* 57, lists several authors who hold this view: Botte, *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres,* OCP 15 (1949) 259-276, esp. 260-1, 264-5, 269, 276; Id., *Problèmes de l'Anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari,* OS 10 (1965) 89-106, esp. 93-4, 99, 104-6; Bouyer, *Eucharist* 150, 154; Dix, *Consecration Prayers* 271; Id., *Shape* (note 17 above) 180-1; L. Ligier, *From the Last Supper to the Eucharist,* in: L. Sheppard (ed.), *The New Liturgy* (London 1970) 132; Ratcliff, *Original Form,* esp. 29.

We should be warned against the arbitrary reasons which scholars sometimes give for unnecessary and ruthless emendations. If similar themes are present in prechristian or contemporaneous Jewish Liturgy, there is no valid reason for excising them from Christian Liturgy. This also applies to the lack of logical sequence which again the Jewish *Berakoth* display in some places; the fact that in an anaphora paragraphs do not always connect cannot be an *a priori* reason for jettisoning certain parts of them. But above all there is certainly no need to weld *Addai and Mari* into one short prayer with one Doxology. In his assessment, Ratcliff assumed that the early Eucharistic Prayer was always of this nature. Such an assumption is not entirely justified. The *Birkat ha-mazon* which many regard as the type of prayer used by Jesus at the Last Supper in association with the cup, consisted not of one prayer with a single Doxology, but of three *Berakoth*, each with a Doxology. A strong case has been made for the prayer in *Didache* 10 being merely a Christianised version of the *Birkat ha-mazon*, and this prayer also consists of three blessings each with a Doxology.(54) Justin Martyr [*Apol.* I, 67], remarking that the President gives thanks "at considerable length", states that "Amen" was said by the people when he had concluded "the prayers and thanksgivings" [Apol. I, 67]. The plural may not be without significance. There is no *a priori* reason why the first Doxology in *Addai and Mari* should be regarded as an interpolation simply because it divides the Anaphora into two parts. The Eucharistic Prayer which is one complete prayer with a careful sequence of thought and which contains clear link words between the various sections, may well be the prayer upon which the redactor, or the Hellenizer, has been at work. Perhaps the single Anaphora of *Apostolic Tradition*, which has dominated twentieth century liturgical revision, belongs in this latter category; certainly there is no reason to regard this latter as the only authentic pattern for the early Eucharistic Prayer.(55)

(54) Spinks refers here to L. FINKELSTEIN, *The Birkat Ha-mazon, Jewish Quarterly Review*, new series 19 (1928) 211ff, concerning whose views, however, see J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns* (Berlin-New York 1977) 44-5.

(55) SPINKS, *Original Form* 150-51. Spinks cites in this context J. P. AUDET, *Literary form and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century, Studia evangelica* (TU 73, Berlin 1959) 661: "the consequences due to the psychological implantation of the old εὐχαριστία in a community henceforth almost exclusively made up of human elements drawn from the Gentile world, become perceptible as early as the end of the second century. At the beginning of the third, where the *Apostolic Tradition* of Hippolytus can be dated, we get a strong impression that things have changed rapidly. What was henceforth beginning to take place, was roughly some kind of an inner breaking and dissociation of the literary forms of the ancient εὐχαριστία,

Similar strictures from scholars such as Heinemann([56]) and Hoffman,([57]) and seconded by Giraudo for the anaphora,([58]) urge the same caveat here: it is extremely difficult to reconstruct convincingly the supposedly "original form" of a text from internal evidence alone, with arguments from language, flow, style, or from the smoothness or not of transitions between passages. This is especially true of a text so subject to reworking as one of the most common and fundamental prayer-forms of Christendom, the eucharistic anaphora.

In order to answer, then, the questions posed by the existence of the Sanctus and the theories surrounding their resolution, or at least to ascertain what can or cannot safely be resolved without overflowing the bounds of legitimate, data-based speculation, we must look to the historical evidence.

C. THE SANCTUS/BENEDICTUS IN EARLY CHRISTIAN USAGE

I. The Sanctus

Christians were, of course, familiar with the biblical Trisagion of Is 6:3 or its derivatives long before we can prove they used it in the service of the Lord's Supper. We find it in Rev 4:8, 1 Clement 34:6, Tertullian, *De oratione* 3.3, and the *Martyrdom of Perpetua and Felicitas* 12.2, before it emerges in the anaphora. Christians, doubtless, also knew of its liturgical use in synagogue worship at morning prayer, where it is still found in the *Birkat yotser* or opening benediction of the *Sema' Israel.*([59]) Was it also used in Christian liturgy

---

together with corresponding modifications in the balance of the significations and values which the εὐχαριστία had originally been intended to serve."

([56]) *Op. cit.* in note 54 above, 6ff, 43ff.

([57]) L. A. Hoffman, *Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy* (Jewish Literature and Culture Series, Bloomington-Indianapolis 1987) 3ff.

([58]) Giraudo, *Struttura* 205-9; and for the Sanctus, 312.

([59]) The Jewish evidence is reviewed best by Werner, *Genesis,* and Spinks, *Sources.* See also the literature they cite. The *Qeduššah* is found in

before its fourth-century appearance in the anaphora? If so, how early? And where?

1. *The New Testament*

In Rev 4:6-11 it is the "four living creatures," later to become symbols of the four evangelists, who chant the angelic hymn of the heavenly liturgy celebrated ceaselessly before the throne of God:

> **6.** Around the throne, on each side of the throne, are four living creatures... **8.** And the four living creatures, each of them with six wings, are full of eyes all round and within, and day and night they never cease to sing, "*Holy, holy, holy, is the Lord God Almighty, who was and is and is to come!*" **9.** And whenever the living creatures give glory and honor and thanks to him who is seated on the throne, who lives for ever and ever, **10.** the twenty-four elders fall down before him who is seated on the throne and worship him who lives for ever and ever; they cast their crown before the throne, singing, **11.** "*Worthy art thou, our Lord and God, to receive glory and honor and power, for thou didst create all things, and by thy will they existed and were created.*"

2. *1 Clement (ca. 95-96 AD)*

Not much later, ca. 95-96 AD, 1 Clement 34:5-8 could also be understood as referring to a liturgical context, though this is disputed:[60]

---

the synagogue liturgy in three places: 1) in the *Yotser* or first prayer of the benedictions of morning prayer, before the biblical part of the *Sema'* (PE 37); 2) in the third petition of the *Semoneh-'essreh* (PE 45-46); 3) in the *Qeduššah desidra'* at the end of morning prayer. But only the first of these is believed to be ancient, going back to the middle of the second century AD at least, when 1 Clement 34:6 cites it.

[60] On the Sanctus in this source, see KÄHLER, *Te deum* 18, 149-50, who believes the Sanctus in 1 Clement derives from liturgical use, against W. C. VAN UNNICK, *1 Clement and the 'Sanctus'*, VC 5 (1951) 204-48. VAN UNNICK reviews the whole dossier and attempts to smother the liturgical interpretation under a mountain of erudition, much of it irrelevant to this issue, though he is surely right in seeing the eschatological sense as primary, and in excluding any direct evidence here of the eucharist, though not for that reason: as KÄHLER, *Te deum* 150, notes, an eschatological orientation by no means excludes eucharist!

> **34:5.** Let our glorying and our confidence [παρρησία] be in him [the Lord]; let us subject ourselves to his will. Let us consider the whole multitude of his angels, how they minister to his will, standing before him (λειτουργοῦσιν παρεστῶτες). **6.** For the Scripture says: "myriads of myriads stood by (παρειστήκεισαν) him, and thousands of thousands ministered (ἐλειτούργουν) to him, and cried, '*Holy, holy, holy, Lord sabaoth, the whole creation is full of his glory*'." **7.** And so let us too, gathering together in one place, in inner concord, as with one voice, cry out to him insistently, that we may become sharers in his great and glorious promises. **8.** For he says: "Eye has not seen, nor ear heard, nor has it entered into the heart of man, what he has prepared for those who await him" (1 Cor 2:9).

Here the eschatological context, also seen above in Rev 4:8 ("who was and is to come"), is revealed not only in 34:7, but especially by the variant "who await him" in 34:8, over against the textus receptus of 1 Cor 2:9, "who love him." From 34:7 one could plausibly argue a liturgical context, too.

3. *The Passio of Sts. Perpetua and Felicitas (late 2nd c.)*

Christine Mohrmann does see a definite liturgical echo in *The Martyrdom of Saints Perpetua and Felicitas* 12.2, where the martyrs, executed probably in 203, are depicted as describing their reception in heaven: "Et introivimus et audivimus vocem unitam dicentem: '*Agios, agios, agios,*' sine cessatione."(61) In this Latin text the use of Greek instead of Latin for the Sanctus reflects, for Mohrmann, its liturgical use in Greek – otherwise, why isn't it cited in Latin?(62) Against a liturgical interpretation, however, is the fact that here, and indeed in all these texts, it is the heavenly choir, not the Church, which chants the celestial hymn.(63)

(61) C. van Beek (ed.), *Passio ss. Perpetuae et Felicitatis* I (Nijmegen 1936) 32 (emphasis added); English in H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972) 121. Though the question is disputed, many hold the Latin text to be earlier than and/or independent of the Greek, and not a translation of the latter (cf. van Beek 84*-91*).

(62) C. Mohrmann, *Liturgical Latin. Its Origins and Character* (Washington DC 1957) 16.

(63) G. Kretschmar, *Neue Arbeiten zur Geschichte des Ostergottesdienstes* II, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 7 (1962) 84.

4. *Tertullian († post 220)*

Tertullian, *De oratione* 3.3, has a similar eschatological sense, but no liturgical context is clearly indicated:

> Cui [Deo] illa angelorum circumstantia non cessant dicere: *sanctus, sanctus, sanctus!* Proinde igitur et nos, angelorum, si meruerimus, candidati, iam hinc caelestem illam in Deum uocem et officium futurae claritatis ediscimus. (64)

5. *The Te deum (4th c.)*

The Sanctus is also part of the ancient Latin *Te deum* hymn, which dates to the first half of the fourth century if not earlier:

> Te deum laudamus - te dominum confitemur
> te aeternum patrem omnis terra veneratur
> tibi omnes angeli tibi caeli et universae potestates
> tibi cherubim et seraphim incessabili voce proclamant
> *Sanctus sanctus sanctus dominus deus sabaoth*
> *pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae.* (65)

Kähler sees behind this *Te deum* redaction of the Sanctus a second-century Latin liturgical Sanctus first reflected in the old Latin version of 1 Clement. (66)

Note that in all these texts (1-5), the triple Sanctus is addressed to God without further specification of persons, except for the *Te deum* where he is called Father. The next text (6), however, explicitates the trinitarian nature of the Godhead as the basis of the thrice-holy hymn.

6. *The Syriac Acts of John (4th c.)*

Ratcliff has drawn attention to the epicletic use of the Sanctus in the apocryphal Syriac *History of John the Son of Zebedee,* (67) which in its present form dates from the middle of the fourth century or shortly thereafter. (68) The Sanctus, with the Christian litur-

(64) CCL 1:259.
(65) Kähler, *Te deum* 15-26.
(66) *Ibid.* 17-19.
(67) Ratcliff, *Note* 245-6.
(68) *Loc. cit.* citing R. H. Connolly, *The Original Language of the Syriac Acts of John,* JTS 8 (1907) 249-261.

gical gloss "of whose praises *heaven and* earth are full," but without Benedictus, is found in conjunction with the coming of the Spirit in the consecration of the oil and water of baptism. John blesses the oil with the sign of the cross, saying thrice:

> "Holy is the Father and the Son and the Spirit of holiness, Amen." And straightway fire blazed forth over the oil, and the oil did not take fire, for two angels had their wings spread over the oil and were crying, "*Holy, holy, holy, Lord Almighty.*"... And when the oil was consecrated, then the holy (man) drew near to the water, and signed it, and said: "In the name of the Father and of the Son and of the spirit of holiness, for ever, Amen." And the whole people cried, "Amen." And straightway the two angels came and hovered over the water, and were crying, "*Holy, holy, holy, Father and Son and Spirit of holiness*" after him. And John cried after them, "Amen."

In the second narrative, when the oil and water are consecrated together, the Sanctus is attributed to the assembly:

> "Lord God Almighty, let thy Spirit of holiness come and rest upon the oil and upon the water... Yea, Lord, sanctify this water with thy voice which resounded over Jordan... And in that hour fire blazed forth over the oil, and the wings of the angels were spread over the oil: and the whole assemblage was crying out, men and women and children, "*Holy, holy, holy, Lord Almighty, of whose praises heaven and earth are full.*" And straightway the vision was taken away. (69)

Note these four points:

1. the trinitarian sense of the Sanctus
2. its use in a liturgical prayer of consecration
3. and in an explicitly trinitarian epicletic context
4. as the heavenly angelic chant sung also by the people.

II. The Sanctus with Benedictus

7. *The Apostolic Constitutions VII (ca. 380)*

But even if some of these references could be taken as liturgical, that would not warrant assigning them to the eucharist, as *ApConst*

(69) W. Wright (ed.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, I: *The Syriac Texts*, II: *The English Translation* (London/Edinburgh 1871) I, 42-3, 58-9; II, 38-9, 53-4 (punctuation modified, emphasis added).

shows. This anthology of Greek texts from Antiochia – i.e., the region around Antioch though not the metropolis itself, apparently[70] – dates from around the year 380. In one of the benedictions of Jewish origin in the Judeo-Christian anthology of prayers in *ApConst* VII, 35:3, we find the hymn addressed to God, "creator and Lord..." (VII, 35:1), through Christ (VII, 35:6):

> And the holy Seraphim together with the six-winged Cherubim, singing to you the victorious ode (τὴν ἐπινίκιον ᾠδήν), with never-silent (ἀσιγήτος) voices cry out: "*Holy, holy, holy Lord Sabaoth, heaven and earth [are] full of your glory.*" And the multitude of other orders, angels, archangels, thrones, dominions, principalities, authorities, powers, crying out loudly, say: "*Blessed [be] the glory of the Lord from his abode*" (Ezk 3:12).[71]

Here the Sanctus is given as in the synagogue *Yotser*,[72] in conjunction with LXX Ezk 3:12, "Blessed be the glory of the Lord from his abode." As Werner notes,[73] this *Yotser* form of the Sanctus with Ezk 3:12 is found in Asterios Sophistes as well as in Ps.-Dionysius, *The Celestial Hierarchy* VII, 4.[74] This makes a strong case for seeking in the synagogue liturgy, and not just in the Bible, the origins of the Christian Sanctus/Benedictus. Furthermore, J. Magne has pointed out[75] that as early as the Book of Enoch 39:9-14, an apocryphal apocalypse from the second century BC very popular among Christians in the first three Christian centuries, we find a form of Sanctus cum Benedictus that would have been familiar to Christians:

> In those days I praised and extolled the name of the Lord of spirits with blessings and praises... saying: '*Blessed is He, and may He be*

(70) F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (OCA 187, Rome 1970) 106, 155-6, 164, 185-6, 527.

(71) SC 336:76-8.

(72) PE 37, 45. Though the date of this synagogue *Qeduššah* is not certain (cf. I. ELBOGEN, *Der judische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [3rd ed. Frankfurt 1931] 61ff, 586), it goes back to the first century: KRETSCHMAR, *Studien* 142 note 1.

(73) WERNER, *Genesis* 27.

(74) DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, introd. R. ROQUES, étude et texte critiques G. HEIL, trad. et notes M. DE GANDILLAC (2nd ed. SC 58bis, Paris 1970) 118.

(75) MAGNE, *Anaphore* (note 26 above) 146.

> *blessed from the beginning and for evermore...* Those who sleep not bless Thee: they stand before Thy glory and bless, praise, and extol, saying: "*Holy, holy, holy is the Lord of Spirits: He filleth the earth with spirits*".' And here my eyes saw all those who sleep not: they stand before Him and bless and say: '*Blessed be Thou, and blessed be the name of the Lord for ever and ever.*' And my face was changed; for I could no longer behold.(76)

"Those who sleep not" are the angels. As I have shown elsewhere, in Syriac Christianity those who sleep not, the "watchers" or "vigilers," is a term used both of the angels, as here, and, by extension, of the monastics who live the "angelic life," which life, contrary to popular opinion, is called "angelic" not just because monks imitate angelic continence, but also because they imitate the angels' uninterrupted prayer.(77) So the Sanctus with some form of Benedictus, both in a liturgical context, and generally addressed to God without distinction of persons, or to the Father through Christ, was certainly familiar to Early Christians in the pre-Nicene period.

At any rate, we find the eucharistic Sanctus/Benedictus together for the first time in the famous "Clementine Anaphora" of *ApConst* VIII, 12:27, but in slightly different form from what we saw in *ApConst* VII, 35:3, cited above in no. 7 of this section. This, however, is not the earliest anaphoral appearance of the Sanctus itself, a question to which we must now turn.

D. EARLY ANAPHORAS WITH NO SANCTUS

There is as yet no consensus as to when the Sanctus first appears in a eucharistic anaphora. The problem arises in the first place from its absence in several witnesses. Obviously, one must exclude from consideration possibly incomplete witnesses like *Stras-*

(76) R. H. Charles, (ed.), *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*, vol. II: *Pseudoepigrapha* (Oxford 1913) 211 (punctuation modified, emphasis added).

(77) R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today* (Collegeville Minn. 1986) 15-16, 35, 82, 171, 357, 370-1.

bourg Gr. 254, which have no Sanctus.(78) Furthermore, the *argumentum ex silentio* is not probative in descriptions of the liturgy, which may or may not be commenting on all its aspects. So I shall prescind also from commentaries like Ps.-Dionysius, *The Ecclesiastical Hierarchy* III, 3.11-12,(79) or *The Epistle of James of Edessa to Thomas the Presbyter*,(80) neither of which mentions the Sanctus when discussing the anaphora. But the absence of the Sanctus in several anaphoras complete enough to have shown the Sanctus if there were one, is probative. The texts I have been able to turn up – others may emerge as research in the field progresses – I list in their probable chronological order:

1. *ApTrad* 4 from ca. 215.(81)
2. A Preface in the Gallican *Missale Gothicum* (ca. 690-710)(82) which, in its Urform, K. Gamber would trace back to a fourth-century Milanese *Canon Missae* without Sanctus.(83) Though Gamber's dating and hypotheses are not always lacking in fantasy, this view does not seem extravagant.
3. The fifth-century *Testamentum Domini* I, 23.(84) The Sanctus is also missing in the corresponding Ethiopian text, confirming its absence in the original redaction of this anaphora.(85)
4. The late fourth or early fifth century anaphora attributed to Theodore of Mopsuestia († 428).(86)
5. *Mai Fragment VII* edited by A. Mai from a Milanese ms. This Arian polemical tract, roughly datable ca. 380-450 or even later, cites a North Italian Latin eucharistic prayer related to the Roman *Canon Missae*, a specimen, doubtless, of local Italian usage before

(78) PE 116.
(79) PE 210-3 = PG 3:439-43.
(80) BRIGHTMAN 490-4.
(81) BOTTE 12-16 = PE 81.
(82) L. C. MOHLBERG (ed.), *Missale Gothicum (Vat. Reg. lat. 317)* (Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes V, Rome 1961) 72 no. 280; on date and provenance see xxii-vi.
(83) K. GAMBER, *Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie*, in: B. FISCHER, J. WAGNER (eds.), *Paschatis sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit* (Basel-Freiburg-Vienna 1959) 166-8, esp. 167 apparatus g, 168.
(84) *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, ed. I. E. RAHMANI, (Mainz 1899) 38-42 = PE 219.
(85) R. BEYLOT, *Testamentum Domini éthiopien. Édition et traduction* (Louvain 1984) 167-71.
(86) See notes 43-4 above.

the unification of the liturgy in Northern Italy. The canon contains no Sanctus.[87]

6. The Anaphora of Epiphanius of Salamis (ca. 450-680).[88]
7. The Ethiopian Anaphora of Our Lord Jesus Christ, which has no Sanctus in the mss even though the chant has been interpolated into the edition of the text in the Ethiopian Catholic Missal.[89]

E. EARLY WESTERN WITNESSES TO THE SANCTUS IN THE CANON

Though only the eastern evidence, generally accepted as anterior to the western, will concern us directly here, it may be useful to first list the earliest western witnesses.[90] I have already discounted the attempt of the *Liber pontificalis* to date the Sanctus in the Roman *Canon Missae* back to the early second century.[91] This moves the earliest unmistakable western evidence to the fifth century, though there is little reason to doubt that the Sanctus had entered the Latin eucharist as early as the fourth century even if the evidence must remain somewhat hypothetical. I list the witnesses in their (presumed) chronological order:

1. E. Kähler believes the ancient Latin hymn *Te deum*, which includes the Sanctus, had its *Sitz im Leben* in early Iberian Easter illations or prefaces. If so, that would date the Sanctus in Spain back to at least the first half of the fourth century.[92]
2. Klaus Gamber, in turn, has uncovered further Gallican and Mozarabic Easter prefaces with the Sanctus as an integral part of the original text. He would date them to the third-fourth century.[93]

[87] A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio* III.2 (Rome 1828) 222-3; cited, translated, and discussed in DIX, *Shape* 540; cf. BOUYER, *Eucharist* 185.

[88] See note 41 above.

[89] *Mashafa qedase* (Vatican 1945) 65; cf. PE 150-1. There is no Sanctus in LUDOLF (cf. PE 150).

[90] Some of this material is reviewed in KRETSCHMAR, *Studien* 134-48, 181-82; ID., *Neue Arbeiten* II (note 63 above) 79-86.

[91] Above at note 14.

[92] KÄHLER, *Te deum* 37-39, 88-91, 111-14. Illatio = praefatio in Mozarabic nomenclature.

[93] K. GAMBER, *Älteste Eucharistiegebete* (note 83 above) 159-78.

3. In May 484, Victor of Vita, the North-African church historian,(94) wrote a history of the persecution of the Vandals under their kings Genseric and Huneric, who invaded North Africa in 429 and were at the gates of Hippo when Augustine was on his deathbed the following year. Completed most probably in 484,(95) this *Historia persecutionis Africanae provinciae* II, 100 (III, 23) testifies to the anaphoral ("in mysteriis") Sanctus, considered a profession of faith in the Trinity: "Sed nec Iudaeorum scandolo moueamur qui filium dei negant, qui spiritum non adorant, sed potius perfectam trinitatem adorantes et magnificantes, sicut in mysteriis ore nostro dicimus, ita conscientia teneamus: *sanctus sanctus sanctus dominus deus sabaoth.*" This is the earliest clear and precisely datable evidence for the anaphoral Sanctus in the West.(96)
4. Wherever the western Sanctus made its debut, however, the North Africans probably got it from Rome. Klaus Gamber has identified a Roman eucharistic canon with Sanctus as early as the fourth-fifth century according to his reckoning.(97)
5. In Gaul, Caesarius, metropolitan of Arles from 503-542, cites the Sanctus/Benedictus incipits in *Sermo 73*, 2, in a context that can only refer to the anaphora: *Sanctus, sanctus, sanctus; Benedictus qui venit in nomine Domini.*(98)
6. Even more interesting is canon 3 of the Council of Vaison II (Vico Vaseni, Vasio), in Burgundy but part of the ecclesiastical province of Arles. This local synod, held on November 5, 529, was presided over by the same Caesarius. Canon 3 decrees, *inter alia* that the Sanctus, obviously already in use at public masses, be chanted at all eucharists: "Et in omnibus missis, seu in matutinis seu in quadragesimalibus, seu in illis quae pro defunctorum commemoratione fiunt, semper *Sanctus, sanctus, sanctus*, eo ordine, quo modo ad missas publicas dicitur, dici debeat: quia tam sancta & tam dulcis & desiderabilis vox, etiamsi die noctuque possit dici, fastidium non

(94) Victor is presumed to have been the bishop of Vita, a diocesan see in the northernmost corner of the Province of Byzacena in the Diocese of Africa (present-day Tunisia: see F. van de Meer, C. Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World* [London 1966] map 22). But he was actually a priest of Carthage when he wrote his history, and though later a bishop, it is not certain where: he is called "Virtensis" because he was born in Vita. See S. Costanza, *Vittorio di Vita, Dizionario patristico e di antichità cristiane* (Rome 1983) II, 3609-12.

(95) Costanza (see previous note) 3610.

(96) CSEL 7:70.

(97) *Ein römisches Eucharistiegebet aus dem 4.-5. Jahrhundert*, EL 74 (1960) 103-114, esp. 104.

(98) CCL 103:307.

poterit generare."[99] In spite of the ambiguity of the term "missa" in western sources especially in Gaul and the Iberian peninsula,[100] it is obviously the eucharist that is meant here. And I agree with Kretschmar that the text probably refers to the anaphoral Sanctus, and not the *Aius* or Trisagion, which was also sung in the Iberian and Gallican eucharist, at the beginning of the preanaphoral diptychs, after the oration also called "missa."[101]

(*to be continued*)

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. TAFT, S.J.

[99] G. MORIN, *S. Caesarii episcopi Arelatensi opera omnia* (Maredsous 1942) II, 87 = MANSI 8:727.

[100] Where, in addition to the Mass, it can mean any liturgical office, the dismissal, or a liturgical unit of the Divine Office: numerous examples in TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West* (note 77 above) 95, 103, 108-9, 116, 118, 120, 147, 149, 152, 159, 188. Cf. P. BORELLA, *La 'missa' o 'dimissio catechumenorum' nelle liturgie occidentali,* EL 53 (1939) 60-110; F. J. DÖLGER, *"Missa" als militärischer Fachausdruck bei dem christlichen Dichter Commodianus,* AC 4 (1934) 271-275; ID., *Zu den Zeremonien der Meßliturgie, III. "Ite, missa est" in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung,* AC 6 (1940) 81-132; F. X. FUNK, *Die Anfänge von Missa = Messe,* TQ 86 (1904) 50-59; K. GAMBER, *Missa,* EL 74 (1960) 48-52; ID., *Missa romensis* (Studia patristica et liturgica 3, Regensburg 1970) 170-86; J. A. JUNGMANN, *Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes 'missa',* ZKT 64 (1940) 26-37; ID., MS I, 173-5; II, 432-7, 446; H. KELLNER, *Wo und seit Wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer?* TQ 83 (1901) 427-443; A. PAGLIARO, *La formula «ite, missa est»,* in: ID., *Altri saggi di critica semantica* (Biblioteca di cultura contemporanea 72, Messina-Firenze 1971) 128-182; C. MOHRMANN, *Missa,* VC 12 (1958) 67-92; O. ROTTMANNER, *Über neuere und ältere Deutungen des Wortes 'Missa',* TQ 71 (1889) 531-557; etc.

[101] *Missale mixtum,* PL 85:539-40; KRETSCHMAR, *Studien* 142.

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les prières pénitentielles de la tradition byzantine

LES SACREMENTS DE LA RESTAURATION DE L'ANCIEN EUCHOLOGE CONSTANTINOPOLITAIN

II-2
(2e partie)

[K3]: PRIÈRES DE RÉMISSION GÉNÉRALE(*)

Les prières qui suivent cherchent à obtenir une rémission totale des péchés, mais elles ne s'appuient pas toutes sur les mêmes motifs; nous pourrions les classifier en deux grandes catégories: les plus anciennes sont encore destinées à des pénitents qui sont arrivés à la fin de leur peine canonique et qui se présentent à l'Eglise pour une absolution définitive afin d'être réintégrés à la communion; cette pratique se trouve explicitement témoignée dans l'Euchologe Slave du Sinaï (cf. infra note 15); mais dans cette même catégorie quelques prières parlent de la fin de la pénitence sans mentionner l'eucharistie qui logiquement suivait, tandis que d'autres font allusion à l'eucharistie mais omettent de parler de la fin de la pénitence. Une seconde catégorie de prières, sans qu'on puisse pour autant établir une frontière nette avec la catégorie précédente, semble dénoter déjà un nouveau type de pénitence et aussi une nouvelle mentalité théologique; le pénitent dans ce cas est un pécheur, petit ou moyen, qui n'est pas

(*) Cf. première partie dans OCP 57 (1991) 87-143.

coupable de fautes nécessitant d'une pénitence canonique, mais qui tout de même voudrait être totalement sûr d'être digne de recevoir la communion; un exemple typique de cette seconde catégorie de prières est la très populaire [K3:1], que nous avons présentée plus haut (pag. 102).

Le fait que les prières de ces deux catégories soient entrées dans les rituels de confession indique qu'elles pouvaient être considérées aussi comme des suppléments qui rendaient plus complète la confes-

[K3:2]: Prière de rémission à la fin de la pénitence (X s.):

Autre prière pour les pénitents:
1 Maître Seigneur tout-puissant,
2 Père de notre Seigneur Jésus Christ:
3 nous te supplions et t'invoquons:
4 aie pitié de ces serviteurs à toi
5 et accepte leur pénitence,
6 pardonne-leur tout péché volontaire ou involontaire,
7 garde-les de l'énergie du malin

sion personnelle. Mais comme on peut le constater d'après l'apparat critique, le peu de diffusion de chacun des textes présentés indique que nous avons affaire à des textes peu connus, dépendant des usages locaux ou de l'initiative des confesseurs. Si nous avons publié pratiquement tous les spécimens retrouvés, ce n'est pas tellement à cause de la valeur de chaque texte, mais pour montrer le degré de liberté créative qui a existé dans le domaine des rapports entre père et fils spirituel.

[K3:2]: Vatic. 1833: f. 43 (VII post confessionem); Grott. Gb7: f. 78v (PAS 183); Vatic. 1554: f. 127v (I post confess.) =ALM 3-1: 68:

Εὐχὴ ἄλλη εἰς μεταν⟨οοῦντας⟩(1)·
1 Δέσποτα Κύριε παντοκράτορ,
2 ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
3 (2) δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε·
4 τοὺς δούλους σου τούτους (3) ἐλέησον
5 καὶ (4) πρόσδεξαι αὐτῶν τὴν μετάνοιαν,
6 συγχώρησον αὐτοῖς πᾶν ἁμάρτημα (5) ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον,
7 φύλαξον αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τοῦ πονηροῦ,

(1) ἐπὶ μετανοούντων Gb7.
(2) σοῦ ad Gb7.
(3) τὸν δοῦλον etc Gb7 ALM.
(4) κ. om Gb7 ALM.
(5) ἁ.: πλημέλημμα ALM.

8 et donne-leur de prospérer pour le mieux.
9 Par la grâce et les miséricordes et la philanthropie
10 de ton Fils unique en compagnie duquel tu es béni
11 avec (ton) tout saint et bon et vivifiant (Esprit).

Le contenu de cette ancienne prière semble concorder avec le titre qu'elle a conservé à l'intérieur du rite de la confession dans deux euchologes et en dehors de tout rite dans un autre: il s'agit probablement d'une prière pour des pénitents qui arrivaient au terme de leur exclusion de la communauté: on demande pour eux une rémission totale de tous leurs péchés.

[K3:3]: Prière de rémission générale (X s.):

Prière (VIII) pour les pénitents:
1 Maître Seigneur notre Dieu,
2 qui as brisé tous les liens de nos péchés
3 par ta passion volontaire,
4 qui as soufflé sur le visage de tes saints apôtres
5 et as dit:
6 "Recevez l'Esprit Saint:
7 à ceux à qui vous remettrez les péchés,
ils leur seront remis,
8 à ceux à qui les retiendrez, ils leur seront retenus":
9 toi, Maître, qui par tes saints apôtres
10 à ceux aussi qui pour le moment officient
dans ta sainte Eglise
11 as ordonné de remettre les péchés,
12 de délier et lier tout lien d'injustice:
13 nous te prions aussi maintenant pour nos frères
14 qui se trouvent devant toi:
15 accorde-leur ta pitié,
16 brise les liens de leurs péchés,
17 et tout ce qu'ils aient fait par ignorance ou négligence,
18 ou par pusillanimité,
19 toi qui connais la faiblesse humaine,
20 comme maître philanthrope et bon que tu es,
21 pardonne tous les péchés volontaires et involontaires,
22 parce que tu es celui qui délies ceux qui sont entravés
23 et redresses ceux qui gisent brisés,

8 (6) δὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸ κρ⟨ε⟩ίττον προκόπτ⟨ει⟩ν (7).
9 Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ
10 τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
11 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ
(σου Πνεύματι ad Gb7) (8).

(6) κ. ad Gb7.
(7) τ.κ.π.: τῇ εἰρήνῃ πορεύεσθαι ALM.
(8) Χάριτι...: Ὅτι πρέπει ALM.

[K3:3]: Grottaf. Gb4: f. 52v (IV post confess.); cf. Grott. Zd2: f. 113 (III post confess.):

Εὐχὴ Η' επὶ μετανοοῦντας·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ πάντα δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν
3 τῷ σῷ ἑκουσίῳ πάθει διαρρήξας,
4 ὁ ἐμφυσήσας εἰς τὸ πρόσωπον τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων
5 καὶ εἰπών·
6 Λάβετε Πνεῦμα ἅγιον·
7 ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας· ἀφίενται αὐτοῖς,
8 ἄν τινων κρατῆτε· κεκράτηνται·
9 σὺ Δέσποτα, διὰ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων,
10 τοῖς κατὰ καιρὸν λειτουργοῦσιν ἐν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
11 ἀφιέναι κελεύσας ἁμαρτίας,
12 τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν πάντα σύνδεσμον ἀδικείας·
13 δεόμεθα σου καὶ νῦν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν
14 τῶν παρεστηκότων ἐνώπιόν σου·
15 ἐπιχωρήγησον αὐτοῖς τὸ σὸν ἔλεος,
16 διάρρηξον αὐτῶν τὰ δέσματα τῶν ἁμαρτημάτων,
17 καὶ εἴ τι ἐν ἀγνοίᾳ ἢ ὀλιγωρίᾳ ἔπραξαν
18 ἢ ἀπὸ μικροψυχίας
19 ὁ εἰδὼς τὴν ἀνθρώπινην ἀσθένειαν
20 ὡς φιλάνθρωπος καὶ ἀγαθὸς δεσπότης
21 πάντα τὰ ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια ἁμαρτήματα συγχώρησον
22 ὅτι σὺ εἶ ὁ λύων τοὺς πεπεδημένους
23 καὶ ἀνορθῶν τοὺς κατερραγμένους,

24 Christ notre Dieu,
25 et à toi la gloire.

La prière, qui est adressée au Christ, débute par une référence à sa mort comme origine du pardon et par une mention de la transmission du charisme aux apôtres le soir de Pâques. Suit une allusion sur le rôle des ministres sacrés comme agents du pardon divin en faveur de plusieurs personnes présentes, qui auraient pu être des pénitents classiques malgré l'absence dans le texte de toute mention explicite. Mais c'est le Christ qui en dernière instance doit lui-même rompre les liens et pardonner les péchés.

[K3:4]: Prière de rémission à la fin de la pénitence (XV s.):

Prière pour délier celui qui s'est confessé,
après qu'il ait accompli sa pénitence:
1 Maître Seigneur notre Dieu,
2 qui t'es présenté à tes saints disciples et apôtres
3 tout en étant closes les portes
4 et leur as donné la paix
5 et as dit:
6 "A ceux à qui vous remettrez les péchés,
ils leur seront remis,
7 à ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus":
8 toi-même Maître Seigneur,
9 avec ton invisible et tout-puissante attention
10 regarde ton serviteur N.
11 et dissous la souillure du corps
12 et l'impureté de l'âme
13 sous laquelle il est tombé à cause de ses fautes,
14 par le moyen de la bouche à moi pécheur N.,
15 et de même qu'il était entravé par la pénitence
16 il est maintenant délié de la pénitence qu'il avait sur lui
17 et de son péché par ta grâce.
18 Puisqu'il a été béni ton très saint nom:
19 du Père et du Fils et du saint Esprit
20 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Le texte de la prière correspond bien à sa rubrique initiale. Le pénitent qui est arrivé à la fin de sa pénitence n'est pas pour autant libéré du lien imposé et qui semble s'identifier avec la pénitence: il a besoin d'une absolu-

24 Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν
25 καὶ σοὶ τὴν δόξαν.

[K3:4]: H. Tafos (CP) 136: ff. 26-35v (III post confess.) =ALM 3-1: 28; cf. MOR-LOG 94-D (IV post confess.):

Εὐχὴ (1) εἰς τὸ λῦσαι ἐξομολογούμενον
μετὰ τὸ πληρῶσαι τὸν χρόνον τοῦ ἐπιτιμίου αὐτοῦ (2)·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ παραγενόμενος ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου μαθητὰς καὶ ἀποστόλους
3 τῶν θυρῶν κεκλεισμένων
4 καὶ δοὺς αὐτοῖς (3) τὴν εἰρήνην
5 καὶ εἰπών·
6 Ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας· ἀφίενται αὐτοῖς,
7 ἄν τινων κρατῆτε· κεκράτηνται·
8 αὐτὸς Δέσποτα Κύριε,
9 τῇ ἀοράτῳ σου καὶ παντοδυνάμῳ ἐπιστασίᾳ
10 ἐπίβλεψον τὸν δοῦλόν σου (δεῖνα)
11 καὶ λῦσον αὐτοῦ τὴν κηλίδα τοῦ σώματος
12 καὶ τὸν σπῖλον τῆς ψυχῆς
13 ὑφ' ὃν ἐν πλημμελήμασι περιέπεσεν·
14 διὰ στόματος ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ (δεῖνος)
15 καὶ ὡς δεδεμένος ἦν διὰ κανόνος
16 λέλυται ὁ ἐπ' αὐτῷ κανὼν
17 καὶ τὸ ἁμάρτημα αὐτοῦ διὰ τῆς σῆς χάριτος.
18 Ὅτι ηὐλόγηται τὸ πανάγιον ὄνομά σου
19 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος
20 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) ἑτέρα ad MOR.
(2) α. om MOR.
(3) α. om MOR.

tion formelle accordée par Dieu par l'intermédiaire du prêtre; cette absolution ne semble pas se rencontrer dans les anciens mss grecs; sa première apparition est celle de l'Euchologe Slave du Sinaï([15]).

[K3:5]: Prière de rémission générale (XVI s):

Prière:
1 Seigneur notre Dieu,
2 médecin des âmes et des corps,
3 qui as porté sans peine nos infirmités,
4 par la meurtrissure duquel nous avons été tous guéris,
5 bon pasteur venu à la recherche de la brebis perdue,
6 qui aux découragés donnes la consolation
7 et la vie aux brisés,
8 qui as guéri la femme souffrant de flux de sang
depuis douze ans,
9 qui as affranchi d'un insupportable démon la fille
de la Cananéenne,
10 qui as fait grâce de la dette aux deux débiteurs,
11 et as donné à la pécheresse la rémission,
12 qui au paralytique as fait don de la guérison
13 ensemble avec la rémission de ses péchés,
14 qui par la parole as justifié le publicain,
15 qui as accueilli le larron par sa dernière confession,
16 qui as pris le péché du monde
17 et l'as cloué sur la croix:
18 nous te prions et supplions:
19 relâche, remets, pardonne
20 les transgressions et les péchés de ton serviteur N.,
21 volontaires et involontaires,
22 conscients et inconscients,
23 par prévarication, par désobéissance,
24 le jour, la nuit,
25 ou par malédiction d'un prêtre,
26 ou par malédiction des parents: père ou mère,

([15]) Cf. LIT 58: *Seigneur Dieu...qui es le remède des péchés.* Cette prière sera publiée dans un article successif, à l'intérieur du rite de la confession.

[K3:5]: Vatican. 1114: f. 101 =ALM 3-1: 10:

Εὐχή·
1 Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων,
3 ὁ τοὺς νόσους ἡμῶν ἀπόνως βαστάζων,
4 οὗ τῷ μώλωπι πάντες ἰάθημεν,
5 ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς ὁ εἰς ἀναζήτησιν ἐλθὼν
τοῦ ἀπωλωλὸς προβάτου,
6 ὁ τοῖς ὀλιγοψύχοις διδοὺς παραμυθίαν,
7 καὶ ζωὴν τοῖς συντετριμμένοις,
8 ὁ τὴν αἱμορροοῦσαν δωδεκαετῆ πάσχουσαν ἰασάμενος,
9 καὶ τὴν θυγατέρα τῆς Χαναναίας τοῦ χαλεποῦ
δαίμονος ἐλευθερώσας,
10 ὁ τὸ δάνειον χαρισάμενος τοῖς δυσὶ χρεοφειλέταις,
11 καὶ τῇ ἁμαρτωλῷ τὴν ἄφεσιν δούς,
12 ὁ τὴν ἴασιν τῷ παραλυτικῷ δωρησάμενος
13 σὺν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ,
14 ὁ τὸν τελώνην τῷ λόγῳ δικαιώσας,
15 καὶ τὸν λῃστὴν ἐν τῇ ἐσχάτῃ αὐτοῦ ὁμολογίᾳ
προσδεξάμενος,
16 ὁ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ἀράμενος
17 καὶ τῷ σταυρῷ προσηλώσας·
18 σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ ἱκετεύομεν·
19 ἄνες, ἄφες, συγχώρησον
20 τὰς ἀνομίας καὶ τὰς ἁμαρτίας τοῦ δούλου σου τοῦδε,
21 τὰ ἑκούσια, τὰ ἀκούσια,
22 τὰ ἐν γνώσει καὶ ἀγνοίᾳ,
23 τὰ ἐν παραβάσει, τὰ ἐν παρακοῇ,
24 τὰ ἐν νυκτὶ καὶ ἐν ἡμέρᾳ,
25 ἢ ὑπὸ κατάραν ἱερέως,
26 ἢ ὑπὸ κατάραν γονέων· πατρὸς ἢ μητρός,

27 ou il est tombé sous son propre anathème,
28 ou a violé un serment,
29 ou a provoqué l'oeil,
30 ou a efféminé l'odorat,
31 ou s'est ramolli par le tact,
32 ou a forniqué par le goût,
33 ou par un mouvement quelconque de la chair ou de l'esprit
34 s'est rendu étranger à ta volonté et à ta sainteté:
35 toi-même comme Dieu bon, philanthrope et non rancunier pardonne(-le),
36 et ne le laisse pas tomber dans une vie impure,
37 ni de s'éloigner par des chemins de perdition;
38 oui, Maître Seigneur:
39 comme Dieu non rancunier néglige toutes ses fautes,
40 et délivre-le du châtiment éternel,
41 remplis sa bouche de ta louange,
42 ouvre ses lèvres à la glorification de ton nom,
43 étend ses mains à la mise en oeuvre de tes commandements,
44 dirige ses pieds vers le chemin de ton Evangile,
45 assujettissant tous ses membres ainsi que sa raison à ta grâce,
46 car tu es le Dieu
47 qui as ordonné qu'il leur soit remis soixante-dix fois sept à ceux qui tombent dans les péchés,
48 et qui te réjouis de la conversion et de la pénitence de ceux qui s'étaient égarés:
49 parce que comme ta grandeur ainsi est ta pitié.
50 Et à toi nous rendons gloire,
51 au Père et au Fils et au saint Esprit,
52 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Cette longue et prolixe prière est un développement de [K3:1]: ainsi le n. 5 de [K3:5] correspond au n. 3 de [K3:1], les nn. 10-13 aux nn. 5-7, le n. 15 au n. 4, les nn. 18-22 aux nn. 9-13, les nn. 24-27 aux nn. 20-23, et le n. 40 au n. 33. Mais il y des emprunts aussi à [K1:1b]: les nn. 47 et 49 de [K3:5] correspondent respectivement aux nn. 14 et 15, 16 de [K1:1b]. Aux nn. 28-31 on assiste à une pédagogique défilée des péchés selon les quatre sens, exclue l'ouïe, mais avec l'ajout des mouvements intérieurs. La prolixité de l'énumération des possibilités de péché contraste avec l'absence de toute allusion à une vraie confession.

27 ἢ τ⟨ῷ⟩ (1) ἰδίῳ ἀναθέματι περιέπεσεν,
28 ἢ ὅρκῳ παρέβη,
29 ἢ ὀφθαλμὸν αἰτίασεν,
30 ἢ ὄσφρησιν ἐκθήλυνεν,
31 ἢ ἀφῇ κατεμαλακίσθη,
32 ἢ γεύσει κατεπόρνευσε,
33 ἢ ἐν οἱᾳδέποτε κινήσει σαρκὸς καὶ πνεύματος
34 ἀπηλλοτριώθη τοῦ σοῦ θελήματος καὶ τῆς σῆς ἁγιότητος·
35 αὐτὸς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος καὶ ἀμνησίκακος Θεὸς συγχώρησον,
36 καὶ μὴ ἐάσῃς αὐτὸν εἰς τὸν ρερυπωμένον βίον πεσεῖν,
37 μηδὲ εἰς τοὺς ὀλεθρίους ὁδοὺς ἀποτρέχειν·
38 ναί, Δέσποτα Κύριε·
39 ὡς ἀμνησίκακος Θεὸς πάριδε ἅπαντα τὰ αὐτοῦ πταίσματα
40 καὶ λύτρωσον αὐτὸν τῆς αἰωνίου κολάσεως,
41 τὸ στόμα αὐτοῦ τῆς σῆς αἰνέσεως πλήρωσον,
42 τὰ χείλη αὐτοῦ ἄνοιξον πρὸς δοξολογίαν τοῦ ὀνόματός σου,
43 τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἔκτεινον πρὸς ἐργασίαν τῶν ἐντολῶν σου,
44 τούς πόδας αὐτοῦ πρὸς τὸν δρόμον τοῦ εὐαγγελίου σου κατεύθυνον,
45 πάντα τὰ αὐτοῦ μέλη καὶ τὴν διάνοιαν κατασφαλιζόμενος τῇ σῇ χάριτι·
46 σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς
47 ὁ καὶ ἑβδομηκοντάκις ἑπτὰ ἀφιέναι κελεύσας τοῖς περιπίπτουσιν ἐν ἁμαρτίαις,
48 καὶ ὁ ἀγαλλιόμενος ἐπὶ τῇ ἐπιστροφῇ καὶ μετανοίᾳ τῶν πεπλανημένων·
49 ὅτι καὶ ἡ μεγαλωσύνη σου οὕτω καὶ τὸ ἔλεός σου.
50 Καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν·
51 τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι,
52 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(1) τῇ ALM.

[K3:6]: Prière de rémission avec référence à la communion (XV s.):

1 Sois propice Seigneur,
2 sois propice aux oeuvres de tes mains
3 (pour) toutes les chutes de l'âme:
4 volontaires et involontaires,
5 par prévarication, par insouciance,
6 par manque d'attention, par amour de la chair,
7 par ruse, par orgueil,
8 tout ce en quoi ils ont péché
9 ou ont été égarés par le diable,
10 tout ce qu'ils ont transgressé à l'égard des liens des prêtres,
11 tout ce qu'ils ont péché contre l'âme et la chair:
12 oui, Seigneur, écoute notre prière pour ton serviteur N.,
13 non à cause de notre justice qui est nulle,
14 mais par ta promesse véritable:
15 parce que tu nous as promis par tes apôtres:
16 "Tout ce que vous délierez sur la terre,
sera aussi délié dans les cieux",
17 tu as annoncé Seigneur:
18 "Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle."
19 Tu es notre Dieu
20 et nous te rendons gloire,
21 avec ton Père qui n'a pas de commencement
22 et ton tout saint et bon et vivifiant Esprit,
23 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Cette prière adressée au Christ est dite pour plusieurs fidèles; elle pourrait être une formule autorisant l'accès à la communion, dont on fait mention au n. 18. Elle présente un commencement peu classique, en débutant ex abrupto par le verbe ἱλάσθητι répété deux fois. Après la longue énumération de tout possible péché (nn. 3-11) on attendrait bien le verbe "pardonne" ou autre semblable; si la transcription d'ALM est exacte, tout le poids du texte dépend du verbe répété des nn. 1 et 2. On affirme le ministère du prêtre, mais l'on ne lui attribue autre action que celle de prier pour les pécheurs, ce qui leur permet de recevoir la communion.

[K3:6]: Mosk. Sinod. 455: f. 1v (II post confess.) =ALM 3-1: 25:

1 Ἱλάσθητι Κύριε,
2 ἱλάσθητι τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν σου·
3 πάντα τὰ ψυχικὰ παραπτώματα·
4 ἑκούσιά τε καὶ ἀκούσια,
5 τὰ ἐν παραβάσει, τὰ ἐκ ραθυμίας,
6 τὰ ἐξ ἀπροσεξίας καὶ φιλοσαρκίας,
7 τὰ ἐκ δόλου καὶ ὑπερηφανείας,
8 ὅσα εἰς αὐτὰ ἐπλημμέλησαν
9 ἢ ἐκ τοῦ διαβόλου ἐπλανήθησαν,
10 ὅσα ἐν δεσμοῖς ἱερέων ἐπαρέβησαν,
11 ὅσα κατὰ ψυχὴν καὶ σάρκα ἥμαρτον·
12 ναὶ, Κύριε, ἐπάκουσον τῆς δεήσεως ἡμῶν
ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦδε,
13 οὐ διὰ τὴν ἡμετέραν δικαιοσύνην τὴν μηδὲν οὖσαν
14 ἀλλὰ διὰ τοῦ ἀψευδοῦς ἐπαγγέλματος ὅτι·
15 σὺ γὰρ ὑπέσχου ἡμῖν διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων ὅτι·
16 Ὅσα ἂν λύσετε ἐπὶ τῆς γῆς
ἔσται λελυμένα καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
17 σὺ ἐπηγγείλω Δέσποτα·
18 Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα
ἔχει ζωὴν αἰώνιον.
19 Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν
20 καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν
21 σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ
22 καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι
23 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Αμήν.

[K3:7]: Prière de rémission avant la communion (XV s.):

Prière dite par le célébrant
sur la tête de celui qui va recevoir la sainte communion:
1 A plié le cou ton serviteur N.
2 attendant de toi pitié abondante:
3 une abondante bénédiction spirituelle de toi;
4 sanctifie Seigneur son corps et son âme,
5 et fais-le digne de communier
6 aux purs, immortels et vivifiants mystères de ton Fils,
7 et fais-lui don de la rémission des péchés.
8 Parce que tu es adoré et glorifie avec ton Fils unique
9 et le tout saint et bon et vivifiant Esprit.

Encore une prière de rémission des péchés en vue de la communion pour une personne qui courbe sa tête. De façon assez curieuse on parle d'abord de la communion, et puis de la rémission qui en bonne logique aurait dû la précéder, au moins qu'on ne veuille pas souligner que c'est dans la communion elle-même qui se trouve la raison du pardon des péchés.

[K3:8]: Prière de rémission avant la communion:

Prière pour celui qui va communier:
- Prions le Seigneur.
1 Seigneur Jésus Christ notre Dieu,
2 qui ne veux pas la mort du pécheur
3 mais qu'il se convertisse et vive,
4 miséricordieux et magnanime,
5 qui te repens sur nos péchés et nos maux,
6 qui as dit par le prophète Ezéchiel:
7 "Je ne veux vraiment pas la mort du pécheur",
8 qui de tes propres lèvres as appelé avec force
9 tous les accablés et appesantis par les péchés
10 pour les soulager,
11 qui est venu dans le monde
12 non pour le juger mais pour le sauver,

[K3:7]: Kostam. 19: f. 100v =DMI 496; cf. Jerusal. 73: f. 113 =DMI 524; cf. Sinai 988: f. 18v =DMI 579:

Εὐχὴ λεγομένη παρὰ τοῦ ἱερέως ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ μέλλοντος μεταλαβεῖν τῆς ἁγίας κοινωνίας (1)·
1 Ἔκλινε τὸν αὐχένα ὁ σὸς δοῦλος ὁ δεῖνα
2 ἀπεκδεχόμενος τὰ παρὰ σοῦ πλούσια ἐλέη,
3 πλουσίαν τὴν παρὰ σοῦ πνευματικὴν εὐλογίαν·
4 ἁγίασον Κύριε τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχήν,
5 καὶ καταξίωσον αὐτὸν κοινωνῆσαι
6 τῶν ἀχράντων, ἀθανάτων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων τοῦ Υἱοῦ σου,
7 καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν αὐτῷ δώρησαι.
8 Ὅτι προσκυνητὸς εἶ καὶ δεδοξασμένος σὺν τῷ μονογενεῖ σου Υἱῷ
9 καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σοῦ Πνεύματι.

(1) λεγομένη...κοινωνίας: ἑτέρα Jer Sin.

[K3:8]: H. Tafos 396: p. 134 =ALM 3-2: 58:

Εὐχὴ εἰς τὸν μέλλοντα μεταλαβεῖν·
– Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.
1 Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ μὴ θέλων τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ
3 ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆσαι,
4 ὁ ἐλεήμων καὶ μακρόθυμος,
5 ὁ μετανοῶν ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις καὶ κακίαις ἡμῶν,
6 ὁ εἰπὼν διὰ Ἰεζεκιὴλ τοῦ προφήτου ὅτι·
7 Οὐ θελήσει θέλω τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ,
8 ὁ κράζων ἰδίαις χείλεσι
9 πάντας τοὺς κοπιῶντας καὶ πεφορτισμένους ταῖς ἁμαρτίαις
10 ἵνα ἀναπαύσῃς αὐτούς,
11 ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον
12 οὐκ ἵνα κρίνῃς ἀλλ' ἵνα σώσῃς αὐτόν,

13 qui as justifié la pécheresse et l'as sauvé,
14 qui as justifié le publicain plutôt que le pharisien,
15 qui as dit au paralytique:
16 "Vois, tu es devenu sain, ne pèche plus",
17 toi-même, Roi philanthrope,
18 relâche, remets les péchés,
19 volontaires et involontaires,
20 en connaissance ou par ignorance,
21 que ton serviteur que voici a commis
22 et tout ce qu'il a péché devant ta bonté,
23 comme Dieu non rancunier, pardonne-le lui,
24 car tu as dit Maître aux sacrés disciples et apôtres:
25 "Recevez l'Esprit:
26 à ceux à qui vous remettrez les péchés,
ils leur seront remis,
27 à ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus",
28 et d'eux en succession des uns aux autres
29 nous transmettant à nous indignes cette divine grâce,
30 par moi pardonne aussi ton serviteur:
31 de la possible malédiction de son père ou de sa mère,
32 ou de l'excommunication de l'évêque,
33 ou du serment qu'il a juré et qu'il a violé,
34 ou d'autres péchés,
35 comme homme portant la chair et habitant ce monde qu'il est,
36 (dans lesquels) il est tombé:
37 je prie ta bonté,
38 pardonne(-le lui),
39 et sans condamnation fais-le digne de la communion
de tes purs mystères.
40 Par les intercessions de (ta) toute pure Mère
41 et de tous les Saints. Amen.

A côté d'un bon nombre d'éléments communs aux prières précédentes on retrouve dans la présente une mention explicite du pouvoir de remettre les péchés, transmis à travers les apôtres et leurs successeurs au prêtre qui dit la prière et qui est conscient d'être l'intermédiaire du pardon divin. Le pardon s'étend à toutes sortes d'empêchements ou de liens canoniques allant jusqu'à l'excommunication; le résultat est le droit à recevoir la communion. On ne fait nulle part allusion à la confession des péchés.

13 ὁ δικαιώσας πόρνην καὶ σώσας αὐτήν,
14 ὁ δικαιώσας τελώνην ὑπὲρ τὸν φαρισαίον,
15 ὁ τῷ παραλυτικῷ εἰπών·
16 Ἴδε· ὑγιὴς γέγονας, μηκέτι ἁμαρτάνης·
17 αὐτὸς φιλάνθρωπε Βασιλεῦ·
18 ἄνες, ἄφες τὰς ἁμαρτίας·
19 ἃς ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως,
20 ἐν γνώσει ἢ ἀγνοίᾳ
21 ἐπλημμέλησεν ὁ δοῦλος σου οὗτος,
22 καὶ ὅσα ἥμαρτεν ἐνώπιον τῆς σῆς ἀγαθότητος,
23 ὡς ἀμνησίκακος Θεὸς συγχώρησον·
24 σὺ γὰρ εἶπας Δέσποτα τοῖς ἱεροῖς μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις·
25 Λάβετε Πνεῦμα·
26 ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας· ἀφίενται αὐτοῖς,
27 ἄν τινων κρατῆτε· κεκράτηνται
28 καὶ ἐξ ἐκείνων ἀλληλοδιαδόχως
29 ταύτης τῆς θείας χάριτος καὶ ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις διαβάσης·
30 συγχώρησον δι' ἐμοῦ καὶ τὸν δοῦλόν σου,
31 καὶ εἴτε κατάραν ἢ πατρὸς ἢ μητρὸς αὐτοῦ,
32 ἢ ἀφορισμὸν ἀρχιερέως ἐγένετο,
33 ἢ ὅρκον ὤμοσεν καὶ τοῦτον παρέβη,
34 ἢ καὶ ἄλλοις ἁμαρτήμασιν,
35 ὡς ἄνθρωπος σάρκα φορῶν καὶ τὸν κόσμον τοῦτον οἰκῶν
36 περιέπεσε·
37 δέομαι τῆς σῆς ἀγαθότητος·
38 συγχώρησον,
39 καὶ ἀκατακρίτως ἀξίωσον αὐτὸν τῶν ἀχράντων σου μυστήριων τὴν μετάληψιν.
40 Πρεσβείαις τῆς παναχράντου Μητρὸς
41 καὶ πάντων τῶν ἁγίων. Αμήν.

[K3:9]: Prière avant la communion (XIII s.):

Prière dite pour celui qui va participer aux divins mystères:
1 Seigneur tout-puissant,
2 regarde du haut de tes saintes (demeures) tes serviteurs
3 qui devant toi ont incliné leurs têtes
4 et attendent de toi pitié abondante:
5 illumine les yeux de leurs coeurs
6 pour la connaissance de tes commandements,
7 envoie un ange de lumière
8 qui les délivre de toute énergie opposée,
9 afin qu'ils se rendent dignes de participer
10 sans condamnation aux purs et redoutables mystères
11 de ton Fils unique, qui est notre Dieu et Sauveur,
Jésus Christ,
12 avec lequel tu es béni
13 avec le tout saint et bon et vivifiant Esprit,
14 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Etrange prière avant la réception de la communion, où le célébrant ne demande pas le pardon des péchés ni la rémission d'aucun lien, mais uniquement la lumière spirituelle et un ange de lumière protecteur contre le mal.

[K3:10]: après [K3:9]: Prière avant la communion (XIII s.):

Autre prière:
1 Maître Seigneur notre Dieu,
2 qui habites les hauteurs et regardes vers les choses humbles,
3 qui reposes dans les (lieux) saints,
4 (toi qui es) la gloire d'Israël,
5 courbe ton oreille et écoute-nous qui te supplions:
6 et accorde l'indulgence à tes familiers,
7 et rends-les dignes de communier sans condamnation
8 aux redoutables et immortels mystères
9 du précieux corps et sang de ton Fils
10 pour qu'ils soient dorénavant délivrés de
toute action impure,
11 se délectant de tes divins mystères
12 et participant à ta sainte et mystique table
13 et gardés ensemble avec nous dans ta sainte Église,
14 louant et glorifiant ton haut nom
15 tous les jours de leur vie.

[K3:9]: Ottobon. 344: f. 134 =ALM 3-2: 58:

Εὐχὴ λεγομένη εἰς τὸν μέλλοντα μετασχεῖν τῶν θείων μυστηρίων·
1 Κύριε παντοκράτορ·
2 ἔπιδε ἐξ ὕψους ἁγίων σου ἐπὶ τοὺς δούλους σου
3 τοὺς ὑποκεκλικότας σοι τὰς ἑαυτῶν κεφαλὰς
4 καὶ ἀναμένοντας παρὰ σοῦ πλούσιον ἔλεος·
5 φώτισον αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν καρδιῶν
6 εἰς ἐπίγνωσιν τῶν ἐντολῶν σου·
7 ἄγγελον φωτὸς ἐξαπόστειλον
8 ῥυόμενον αὐτοὺς ἀπὸ πάσης ἀντικειμένης ἐνεργείας
9 ἵνα τῶν ἀθανάτων καὶ φρικτῶν μυστηρίων
10 ἀκατακρίτως ἀξιωθῶσι μεταλαβεῖν
11 τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
12 μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ
13 σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι,
14 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K3:10]: Ottobon. 344 =ALM 3-2: 59:

Εὐχὴ ἑτέρα·
1 Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν,
2 ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν,
3 ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος,
4 ὁ ἔπαινος τοῦ Ἰζραήλ·
5 κλῖνον τὸ οὗς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν δεομένων σου·
6 καὶ παράσχου συγνώμην τοῖς σου οἰκέταις,
7 καὶ καταξίωσον αὐτοὺς ἀκατακρίτως μεταλαβεῖν
8 τῶν φρικτῶν καὶ ἀθανάτων μυστηρίων
9 τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Υἱοῦ σου·
10 ὅπως ῥυσθῶσι τοῦ λοιποῦ πάσης ἀκαθάρτου πράξεως
11 ἐντρυφόντες τοῖς θείοις σου μυστηρίοις
12 καὶ ὑπολαβόντες τῆς ἁγίας καὶ μυστικῆς σου τραπέζης
13 καὶ διαφυλαττόμενοι σὺν ἡμῖν τῇ ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ
14 ὑμνοῦντες καὶ δοξάζοντες τὸ ὄνομά σου τὸ ὕψιστον
15 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν.

16 Parce qu'à toi est le pouvoir
17 et tiens sont le règne, la puissance et la gloire
18 du Père et du Fils et du saint Esprit
19 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Encore une prière d'accès à la communion sans aucune allusion ni à la période pénitentielle ni à la confession, même si le n. 10 prévoit un certain changement de vie.

[K3:11]: après [K3:10]: Prière de rémission à la fin de la pénitence et avant la communion (XIII):

Prière qu'on dit au moment de la communion pour celui qui était en pénitence:
1 Maître Seigneur Jésus Christ,
2 qui as façonné l'homme
3 et connais les difficultés qui lui surviennent de la part de l'énergie diabolique,
4 étant manifestement asservi aux nécessités de la nature:
5 toi-même, à ce serviteur à toi,
6 entravé par les choses de la vie,
7 et traînant depuis longtemps privé de la communion du saint corps et sang,
8 et péchant à dessein:
9 accueille ton serviteur qui se prosterne (à toi),
10 et comme tu as accueilli le publicain et la pécheresse qui pleuraient,
11 accueille ainsi ton serviteur qui plie son cou,
12 rends-le digne de participer sans condamnation à tes divins mystères.
13 Par la grâce et la philanthropie de (ton) Père sans commencement
14 et de ton (tout) saint et bon et vivifiant Esprit,
15 maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

Une prière très complète d'accès à la communion. On suppose un pécheur depuis longtemps privé de la communion à cause d'une pénitence précédemment imposée, et qui non seulement n'avait pas profité de ce moyen en principe thérapeutique, mais qui avait continué à pécher. On rappelle au Christ, créateur de l'homme, combien celui-ci soit faible devant les attaques du diable, et en raison aussi de sa subordination aux lois de la nature.

16 Ὅτι σὸν τὸ κράτος
17 καὶ σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα,
18 τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος,
19 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

[K3:11]: Ottobon. 344 =ALM 3-2: 59:

Εὐχὴ λεγομένη ἐπὶ ἐπιτιμώμενον
ἐν τῷ καιρῷ τῆς μεταλήψεως·
1 Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ
2 ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον
3 καὶ γιγνώσκων τὰς αὐτῷ ἐκ διαβολικῆς ἐνεργείας προσγινομένας συμπλοκὰς
4 καὶ τῆς φύσεως προφανῶς χρείαις ἐξυπηρετούμενον·
5 αὐτὸς καὶ τὸν δοῦλόν σου τοῦτον,
6 τὸν βιωτικαῖς συμποδισθέντα
7 καὶ χρονίζοντα ὑστερουμένον τῆς τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος κοινωνίας
8 καὶ κατὰ πρόθεσιν ἁμαρτήσαντα·
9 πρόσδεξαι τὸν δοῦλόν σου προσπίπτοντα
10 καὶ ὡς τὸν τελώνην καὶ τὴν πόρνην προσεδέξω δακρύσαντας·
11 οὕτω καὶ τὸν δοῦλόν σου πρόσδεξαι ὑποκλίνοντα τὸν ἑαυτοῦ αὐχένα
12 καὶ καταξίωσον αὐτὸν ἀκατακρίτως μετασχεῖν τῶν θείων σου μυστηρίων.
13 Χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ ἀνάρχου (σου) Πατρὸς
14 καὶ τοῦ (παν) ἁγίου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ζωοποιοῦ σου Πνεύματος,
15 νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τούς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

(*à suivre*) Miguel ARRANZ S.J.

LUCY-ANNE HUNT

The Syriac Buchanan Bible in Cambridge:

Book Illumination in Syria, Cilicia and Jerusalem of the later Twelfth Century

SUMMARY

It is surprising that a manuscript of the quality and importance as the late twelfth-century Syriac Buchanan Bible in Cambridge (University Library Oo. 1. 1,2) has attracted so little art historical attention since the pioneering work on Syriac manuscript illumination undertaken by l'Abbé Leroy. This article addresses specific problems of production and provenance and aims to restore the Bible to its cultural context, that of the Syrian Jacobite church under the leadership of Michael the Syrian in the last decade of the twelfth century. It is argued, on the basis of the Bible's iconographic programme and painting style, that the Bible was produced at the monastery of the Mother of God near Edessa. One artist is predominant, assisted by another, probably also a monk-scribe. Its affiliations with other illuminated manuscripts reveal the Bible as a major product of the so-called "Syrian Renaissance," manifesting the fertile interchange of Syrian with Greek, Armenian and Latin cultures in the eastern Mediterranean during the period of the Crusades.

THE BUCHANAN BIBLE: DESCRIPTION

The contents and illustration (here fig. 2-17) of the two-volume illustrated Syriac Bible in the Peshiṭta version have respectively been

described by W. Wright and l'Abbé J. Leroy.(1) Its Old Testament books have also recently been studied in connection with the Leiden edition of the Peshiṭta Old Testament.(2) The Bible is dateable to the last quarter of the twelfth century on the basis of inscriptions referring to Michael, presumed to be the Patriarch Michael the Syrian (1166-99). This is consistent with the palaeography: the text is written, in Wright's words, in "a good Jacobite serṭā, probably of the end of the twelfth century."(3) The consistency of the script and the arrangement of the text suggests the hand of a single scribe, although Wright was uncertain about accepting the name in the subscription to the Acts and Epistles (fol. 310v) as his.(4) The manuscript is now unbound and in a fragile condition: the script in particular has suf-

(1) The manuscript is described in W. WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, II Cambridge 1901, 1037-44. For the illustration: J. LEROY, *Le cycle iconographique de la Buchanan Bible, manuscrit syriaque de la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, Cahiers Archéologiques*, 6 (1952), 103-24; J. LEROY, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris 1964, 241-53, 438, pls. 61(3)-64. The work for this article was undertaken at various times over a period of years. I am particularly grateful to Mr. A. E. B. Owen, Keeper of Manuscripts, Cambridge University Library, for permission to study the Bible despite its present fragile condition which prohibits extensive handling and new photography. Cambridge University Library courteously provided the photographs reproduced here as figs. 4, 5, 6, 8, 9, 11, 13. The rest, taken several years ago for the Warburg Institute, University of London, are reproduced through the courtesy of Professor Hugo Buchthal. Also in London, Professor P. Lasko gave helpful advice before a study visit to Italy. I am also grateful to the kindness of the Librarians of the following institutions: Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz (Berlin), Biblioteca Medicea-Laurenziana and Biblioteca Riccardiana (Florence), Biblioteca Guarneriana (Friuli), the Armenian Patriarchate in Jerusalem, British Library (London), Bibliothèque Nationale (Paris) and the Vatican Library.

(2) Its symbol is 12a1: its variants will appear in the apparatus to each book. A summary contents of the text is included in The Peshiṭta Institute, Leiden (ed.), *List of Old Testament Peshiṭta Manuscripts*, Leiden 1961, 4. I am grateful to Mr. K. D. Jenner and Dr. S. Brock for bibliographical references and for answering queries about the text. Mr. Jenner promises that while "scholars involved in the Peshiṭta Project... are not concerned with specific codicological research... codicological research by the Institute will be done as soon as the new edition of the *List* is being prepared" (personal letter, 5 June, 1989).

(3) WRIGHT, *Catalogue*, 1037, 1043.

(4) WRIGHT, *Catalogue*, 1042-3.

fered through the flaking of the ink from the weak surface of the vellum folios. This deterioration is attributable to the manuscript being kept in a humid atmosphere. A printed note pasted on the inside cover records its presentation by the Syrian bishop Mar Dionysius VI, at Candenate in Travancore in south India to the Reverend C. Buchanan, who left the manuscript to Cambridge University at his death. (5) Its carefully written text and lavish illustration suggest, however, that it was once an impressive manuscript. This, together with its large size (the folios measure approx. 44 x 27.5 cm) and the marking of the pericopes to be read during the service, point to its production for public reading. (6)

While the Buchanan Bible has been recognised as an important link between earlier (ninth century) and later (fifteenth century) texts of the Syriac Pentateuch, disappointment has been expressed over the quality, or purity, of its text. (7) No such criticism can be levelled against the fine, and unusually extensive, illustration throughout the Bible. Despite damage, the original cycle is still largely intact through the Old and New Testaments, with only two now completely missing from the former forty-two miniatures. The cycle commences with a cross frontispiece with a jewelled cross heading the first volume. Historiated frontispieces or author portraits precede the Old Testament Historical Books, Prophet Books and the New Testament Gospels, Pauline Epistles, Acts and Apostolic Epistles and Books of Clement. The weight given to the miniatures in relation to the text varies, with miniatures of different sizes, their width extending from between one to three columns of text. Particularly striking

(5) WRIGHT, *Catalogue*, 1044; LEROY, *Manuscrits syriaques*, 250, with notes 6-7. The Syrian Christians of Malabar placed themselves under the jurisdiction of the Patriarch of Antioch in 1655.

(6) LEROY, *Cycle iconographique*, 105.

(7) M. D. KOSTER, *The Peshitta of Exodus: The Development of its Text in the course of Fifteenth Centuries* Assen/Amsterdam, 1977, 476. Koster writes: "As to outward appearance the ms. was presented as a 'Musterkodex', with illustrations and written in a monumental style. Unfortunately the quality of the text, without being outright bad, does not entirely come up to expectations. Part of the mistakes and obviously secondary variants will rest with the writer himself or his direct predecessors. However, another part must be ascribed to the tradition from which it emerged in a wider sense."

is the high quality of the painting, which employs a notably vivid colour-range.

The cycle originally comprised forty-two illustrations. This is including the rubbed and now illegible scene prefacing the Book of Esther (fol. 189r) with the lost portraits of Solomon preceding Proverbs (fol. 126r) and Matthew preceding his Gospel (fol. 237v). The illustrations are tabulated with the texts in Appendix 1 below, incorporating corrections to Leroy's description.

PROVENANCE: THE STATE OF THE QUESTION

With its colophon lost, the provenance of the Bible has been a matter of debate, with two main hypotheses put forwarded, based on analysis of the text and the illustration respectively. W. E. Barnes, and others in the 1890s, attributed it generally to the monastic area of the Tur Abdin, on palaeographical grounds.(8) The Tur Abdin attribution has not been contradicted by the considerable modern research on the Peshiṭta Old Testament, although no more precise attribution to any particular monastery has been attempted.(9) Pointing to the inclusion of Armenian and Greek inscriptions accompanying several of the miniatures, Leroy suggested instead that the Bible was produced in a town in Asia Minor bordering on Armenia, probably Melitene, present day Malatia, on the Euphrates.(10) Finally, Antioch has been mentioned in connection with the Bible, but no case has so far been systematically argued for its attribution either there, or the nearby region.(11)

(8) W. E. BARNES, *Apparatus Criticus to Chronicles in the Peshitta Version* Cambridge 1897, xxvi ff; W. E. BENSLEY (ed.), *Fourth Book of Maccabees*, Cambridge 1895, xiii and facsimile cited in WRIGHT, *Catalogue*, 1044.

(9) See, for example, D. J. LANE, *'A Turtle Dove or Two Young Priests' — A Note on the Peshiṭta Text of Leviticus*, OCP 205 (1976), 126-27, who follows Barnes' view that the manuscript was made in the Tur Abdin, although without supporting information.

(10) LEROY, "*Le cycle,*" 124; ID., *Manuscrits syriaques*, 253, 434. For the distribution of the inscriptions see the Appendix below.

(11) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 253 note 6 rejected the printed notice at the beginning of the manuscript claiming its origin in Antioch. J. LOWDEN, *Illuminated Prophet Books: A Study of Byzantine manuscripts of the Major*

INTERPRETATION: THE BIBLE AS THE PRODUCT OF THE TIME of Michael the Syrian

Although the colophon is lost, inscriptions in the Bible associate it with the period and cultural climate of the Patriarch Michael the Syrian (1166-99). The approach adopted here is twofold: first, to reexamine the Bible in the light of books produced in Syria during, or immediately following, his patriarchate. On this basis the argument is put forward that it was made by monk-artists, of whom one was a successor of Michael's as patriarch, working at the monastery of the Mother of God near Edessa. Second, comparison is broadened in order to interpret the programme as predetermined, rather than just the sum of its available sources.

Born in Melitene in 1126, Michael was a monk at the nearby monastery of Mar Barsauma before his elevation. Ranking as politician, historian, negotiater and manager of the affairs of his Church, as Jacobite patriarch of Antioch he was responsible for the western half of the Church's organisation. This extended from Arab Syria through the eastern borders of Byzantium, Cilicia and the Latin states (see map, fig. 1). The dividing line between the western and eastern sections fell just to the west of Qartamin, in the Tur Abdin. (The latter, comprising Mesopotamia and Azerbaijan, was under the separate jurisdiction of the Jacobite maphrian, whose seat was officially at Takrit, but in practice at the monastery of Mar Mattai.) Although technically resident in Antioch, in common with other patriarchs, Michael chose to reside in monasteries and bishoprics elsewhere; Mar Barsauma and Mardin were particularly favoured in his case. (12)

An important part of Syrian church patronage under Michael

---

and Minor Prophets Penn. State Univ. and London, 1988, says no more than: "A plausible solution to the mixture of elements found in this book would be to attribute it to a late-twelfth century workshop in the region of Antioch." For the pertinent question of the production of Greek manuscripts at Antioch see A. WEYL CARR, *Byzantine Illumination 1150-1250: The Study of a Provincial Tradition* Chicago 1987, 158-59, note 10.

(12) E. TISSERANT, *Michel le Syrien*, DTC 10 (II), (Paris, 1929), cols. 1711-19; P. KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance: Idee und Wirklichkeit*, Berlin 1955, 12 and *passim*.

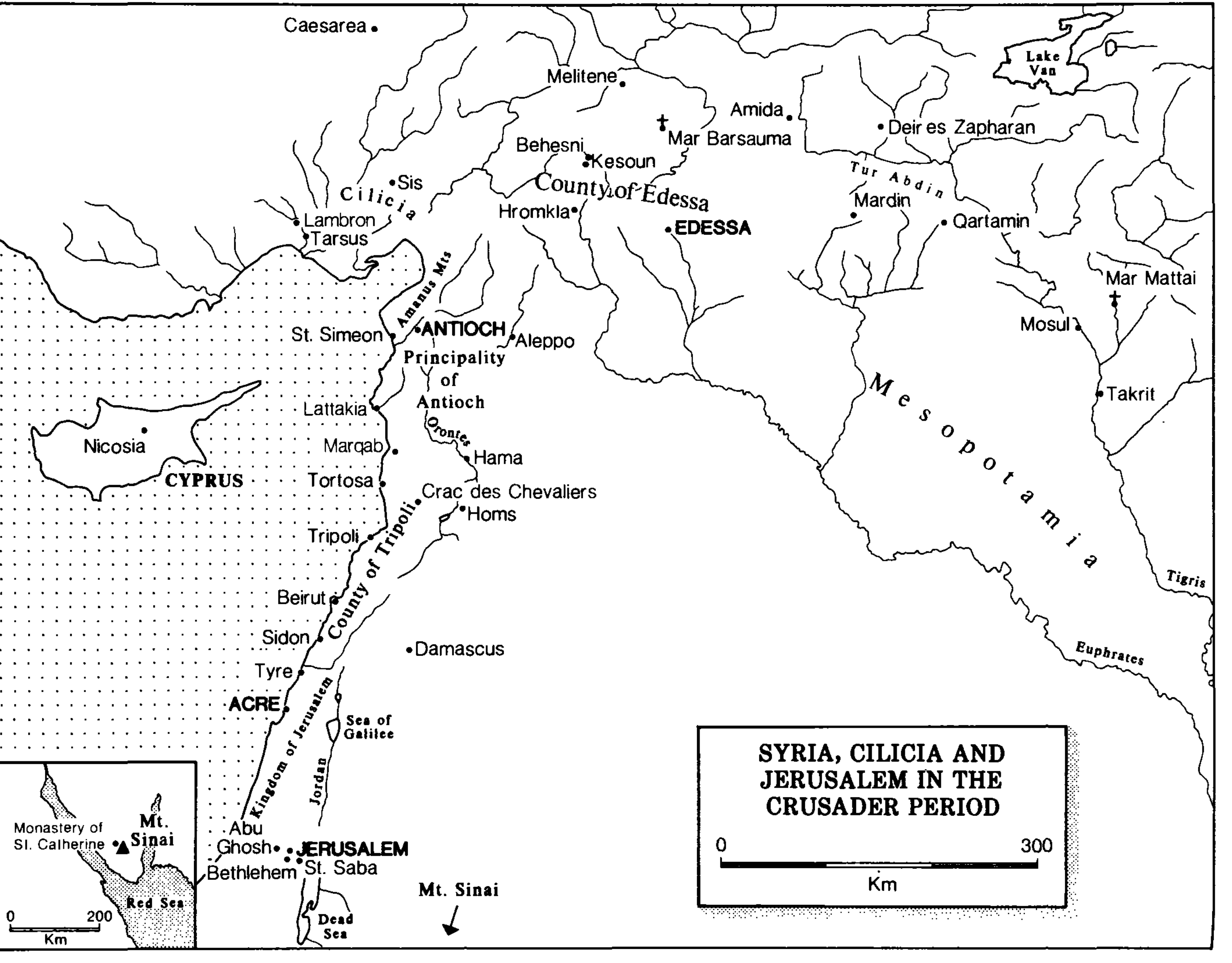


Fig. 1 – Map showing Syria, Cilicia and Jerusalem.

the Syrian comprised church and other building campaigns.([13]) Manuscript production and illumination, especially for monastic use, played a major role in this cultural activity.([14]) Michael himself was a scribe as well as a commissioner of works of art. He wrote a famous Gospel book for his monastery of Mar Barsauma which is described as being lavishly written in letters of gold on silver and, *vice versa* silver on gold, with a golden frontispiece, scenes of the life of Christ and an elaborate binding.([15]) Other manuscripts for which he was responsible include a Pontifical, written in 1171.([16]) Relationships with the other indigenous Christian communities explains the access that the illustrators of the Bible had to the great Greek and Armenian monastic libraries in the area. The proximity of Cilician Armenia, established as an independent Armenian state in 1172/3 and recognised as a kingdom under Leon II in 1198 by the papacy and the western Emperor Henry VI, is significant in this respect.([17]) Michael was a contemporary of the Armenian Nerses of Lambron, archbishop of Tarsus, who negotiated on behalf of the Catholicos with Greek theologians at the Council of Hromkla in 1179 and whose sympathies with Latin theology and culture were

([13]) A church decorated with wallpaintings is recorded replacing that destroyed in a fire at Mar Barsauma in 1183, for example: J.-B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien: Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199)*, III, 1905, 409; Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, ed. J. B. ABBELOOS and T. J. LAMY, I, Louvain 1872, cols. 593-94; H. OMONT, *Peintures d'un évangéliaire syriaque du XIIe ou XIIIe siècle*, in *Monuments et Mémoires* (Fondation Eugène Piot, publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres), XIX (1911) 206.

([14]) See the concluding comments of LEROY, *Manuscrits syriaques*, 433-34.

([15]) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 428-29. From this description the gilded script is reminiscent of the Homs lectionary of 1168/9: LEROY, *Manuscrits syriaques*, 110-11, pl. 8 (1). It is believed that the Homs manuscripts are now in the library of the Syrian Patriarchate in Damascus.

([16]) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 337 with note 2. Other manuscripts include a book written in Jerusalem for the Jacobite community of St. Mary Magdalene, on a visit there in 1190: E. HONIGMANN, *Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain 1954, 132.

([17]) S. DER NERSESSIAN, *The Kingdom of Cilician Armenia*, in K. M. SETTON (gen. ed.) *History of the Crusades* 2: R. L. WOLFF and H. W. HAZARD (eds.), *The Later Crusades, 1189-1311*, Philadelphia, 1962, 645-50 for this high point in Cilician history.

well known.(18) There are clear parallels between the two men, and Nerses too is known to have been an important commissioner of manuscripts.(19) T.S.R. Boase wrote of Nerses: "Knowing Greek, Latin and Syriac as well as his own Armenian, he represents a point of contact of various cultures".(20) Michael was his Syrian Jacobite counterpart. The mention of Michael's name in the Buchanan Bible does not necessarily imply that he himself commissioned it, but certainly that it belonged to the ambient of which he was a part.

This cultural dimension cannot be divorced from the intense political activity undertaken by Michael and his successors. This involved maintaining a *modus vivendi* with the Muslim rulers in whose domain much of the Patriarchate fell in the late twelfth century. A cornerstone of policy pursued by Michael throughout his term of office, and bequeathed to his thirteenth century successors, was the cultivation of good relations with the Latin states. This is the perspective underlining both his own *Chronicle*, as well as that of Bar Hebraeus (Maphrian between 1264-86).(21)

This overview of the cultural environment offers certain pointers towards the attribution and interpretation of the Buchanan Bible. Different centres were linked by the network of the Jacobite church across the territory of its patriarchate, militating against its attribution to any centre, including the Tur Abdin, exclusively on the grounds of palaeography. Relations between the indigenous Christian communities offered access to libraries and the copying of

(18) St. Nerses of Lampron, *Letter to Leo II, Recueil des Historiens des Croisades: Documents Arméniens*, I (1), Paris 1869, 599-600, refers to the "excellent and refined practices" of the Latins. T. S. R. Boase (ed.), *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh and London 1978, 15-18; B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States*, London 1980, 347.

(19) Boase, *Cilician Kingdom of Armenia*, 18 notes that Nerses commissioned manuscripts including Erevan Matenadaran 1568 (sacred poems of Gregory of Narek dated 1173) and Venice Mekhitharist Library 1635 (Gospels of 1193). See the survey of S. Der Nersessian, Manuscrits ciliciens du XII[e] siècle, in *Idem, Manuscrits arméniens illustrés des XII[e], XII[e] et XIV[e] siècles de la Bibliothèque des Pères Mékhitaristes de Venise*, Texte and Album, Paris 1936 and 1937, 50-86, with plates.

(20) Boase, *Cilician Kingdom of Armenia*, 17.

(21) This was adhered to despite the memory of the plunder of Mar Barsauma by Jocelyn of Edessa in 1148 during his desperate attempt to retake Edessa: for this episode see Kawerau, *Jakobitische Kirche*, 73-74.

Greek and Armenian manuscripts, resulting in the use of common iconography. Finally, the support of the Latin presence in the eastern Mediterranean is manifested in the Latinised elements in the Buchanan Bible and manuscripts with which it is associated.

THE ARTISTS OF THE BIBLE AND THE BASIS for its Reattribution

Leroy posited a single painter, who adapted his style to produce four "series" of miniatures throughout the Bible, differentiated by reliance on varying models from monumental mosaic and wallpainting, and manuscript illumination.(22) My own analysis suggests that while one painter was predominant, he was assisted, especially in the historical Old Testament pictures, by a second artist. One of these probably also wrote the manuscript. Leroy's distinctions on the basis of a distinction between "monumental" (series one and two) and "manuscript" prototypes (series three and four) is too arbitrary; there is in fact overlapping of sources across the sections. But it is as important to discern the plan behind the programme as to confirm its individual sources.

The hand of the main artist can be detected throughout the Buchanan Bible's illustration. Four figures taken from different parts of the Bible, three standing and one seated, demonstrate this in detail: Jonah (fig. 5), Ezra before Cyrus (fig. 9) and Jesus son of Sirach (fig. 10) from the Old Testament, and the Evangelist portrait

(22) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 251-53. Leroy's first series include the historical Old Testament portraits (Job, Joshua, Samuel, David and the priest Jehohannan) with two of the holy women (Ruth and Susannah) and the frontispiece of IV Maccabees. These Leroy ascribed to wall mosaic prototypes, because of their relatively large scale and frontality of the figures. He suggested a second, series, smaller in format: the Prophets, which he ascribed to a fresco source, with Jesus son of Sirach. In a third, he grouped the New Testament sequence (excepting the Election of Matthias) based on manuscript sources. The episodic scenes prefacing the Books of Ezra and Esther (much decayed), Judas Maccabees, Judith, Tobias, with the Moses scenes with which the Bible opens and the Election to Matthias from the New Testament, Leroy attributed to a fourth series, dependent on middle Byzantine manuscript sources.

of St. John (fig. 16) from the New Testament. Common to all four is the two-thirds turn of the head, with averted eye, heavy eyebrows and angular beard-line on the cheek. In all the body is hunched, with the forward shoulder dropped. The upper part of their bodies is emphasised in the three standing figures by the billowing pleats of their overgarments.

The work of this main artist is to be compared with that of the fragmentary Syriac Lectionary in Paris (B.N. syr. 356) attributed by Leroy to the Edessa region around 1190.[23] Comparing the Buchanan John (fig. 16) with the Lectionary Matthew, seated top left in the combined Evangelist portrait (fig. 19), reveals the same sharp facial features and hunched pose of the Evangelist writing at his desk with his text placed on a fish-shaped bookstand. Characteristic of the drapery is the fold coming to a point just below the knee. The Buchanan portrait retains the top and sides of the frame of such a combined portrait. The inscribed headpiece of the lectionary (fig. 20) names Išo (Joshua) as the scribe, and painter of the headpiece if not of the rest of the illustration as well. Leroy identified Išo as the future (1208) Syrian Jacobite Patriarch John XIV, who wrote two manuscripts in the area of Edessa in 1190 and 1192.[24] The headpiece is comprised of interlace with small openwork squares, a combination also employed in frontispieces in the Buchanan Bible, including that preceding the Book of Numbers (fig. 2). While it vould be unwise to be categorical before more specialist study has made on the script of these, and related Syriac manuscripts, a reasonable supposition is that Išo was the scribe, and possibly also the major artist, of the Buchanan Bible. The likelihood is that it was made in the Edessa region.

Iso's origin and likely early training in Hromkla (Castrum Romnanum), a major centre of Cilican Armenian manuscript production (map, fig. 1) is a significant issue. S. Der Nersessian argued the Hromkla provenance of the late twelfth century Armenian Gospel book in Washington (Freer Gallery of Art 50.3) in part by compari-

(23) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 409-11, 253. Leroy gives its measurements as 42 cm × 32 cm.

(24) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 410-11; pl. 16 (3). One of the other manuscripts written by Išo, Paris B.N. Syr. 40 of 1190, has a similar headpiece: Id., *Manuscrits syriaques*, 111-12, 410, pl. 16 (2).

son with Paris. syr. 356.([25]) Direct comparison can be made between the Buchanan and Freer portraits: John in both (figs. 16, 24) share the etched facial features and two-thirds turn of the head while the body is hunched forward and shaped folds define the leg below the knee. A simple arch over the Buchanan Luke portrait (fig. 14), as over the John, upper right of the lectionary group (fig. 19) replaces the intricate canopies of the Freer portraits. Ornamental arches feature in other Armenian manuscripts associated with Hromkla in the late twelfth century, including the Gospels of Erevan, Matenadaran 7737 (fig. 25).([26]) These are restrained by comparison with either their eleventh century models, consulted at the library of the Armenian Patriarchate, at Hromkla since 1151, or the flamboyance displayed in illumination of the monastery of Skevra in the 1190s. They probably date to the intervening period.([27])

In composition and painting technique too, Armenian manuscripts of the third quarter of the twelfth century attributed to Hromkla anticipate the illustration of the Buchanan Bible. Of these the Gregory of Narek manuscript (Erevan Matenadaran 1568) made for Nerses of Lambron is dated to 1173.([28]) One of four portraits of Gregory of Narek in this manuscript shows Gregory seated (fig. 21)

([25]) S. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington 1963, 13-14 with note 43.

([26]) L. A. Dournovo, *Armenian Miniatures*, London 1961, 77-78. I am grateful to Dr. B. Chookaszian for information concerning this manuscript.

([27]) Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, 14-15; S. Der Nersessian, *Armenian Art*, London 1978, 124. The Gospels made in 1193 for Nerses of Lambron and his brother Prince Het'um of Lambron (Venice, Mekitarist Library 1635) are the best example of the lavish ornament: S. Der Nersessian, *Manuscrits arméniens illustrés... de Venise*, 51-86, figs. 38-68. The Paris Lectionary Evangelists grouped on one page has also been traced to an eleventh century source: Leroy, *Manuscripts syriaques*, 253 with note 5.

([28]) Dournovo, *Armenian Miniatures*, 78-79, with plate reproduced here. Dournovo derives its iconography from an eleventh century Armenian Gospel book, which suggests it is the earliest of the sequence of manuscripts discussed here. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, 11-12, with fig. 349 argues that while the Gregory of Narek was written at the monastery of Skevra, its scribe Grigor is to be associated with Hromkla. She relates three Armenian Gospel books to it: the Freer Gospel, (Freer Gallery of Art 50.3), Theodore Gospel, in Jerusalem (Armenian Patriarchate 1796), and two in Venice (Mekhitarist Library 888 and 141).

very much as Matthew in the Armenian Theodore Gospel in Jerusalem (Armenian Patriarchate 1796) (fig. 22).([29]) Both authors lean forward in their high-backed carved chairs as they copy from a scroll set up on a spirally-carved book rest in front of them, the folds of their garments falling in swirls and semicircular loops.

The scene of Tobias and Raphael, one of the best preserved in the Buchanan Bible (fig. 13), has much in common with these manuscripts, in painting style as in the way the figures communicate. Despite the flaking of the arch above, fine modelling is apparent in the faces, with their curved eyebrows, piercing black eyes with shading beneath, aquiline noses and rouged cheeks.([30]) The angel's face is particularly to be compared with Gregory of Narek's in this regard (fig. 21). The firm draftsmanship shaping the facial features combines with delicacy in the way the hands of the two figures are raised in speech. This communication between Tobias and the angel displays much of the elegance of the portrait of John with Prochoros in the Theodore Gospel (fig. 23). Gregory of Narek shown standing, praying to Christ reaching out from a segment of sky in another of the author portraits in the Matenadaran manuscript, also shows this fine draftsmanship and sensitivity to the interaction between the figures.([31]) The presence of Armenian inscriptions on some of the Buchanan illustrations, including the John portrait, reinforces the Armenian connection. Not that it necessarily implies that the artists of the Buchanan Bible were actually Armenians: mistakes betray the hand of a Syrian copying an unfamiliar language.([32]) The influence of Armenian manuscript painting in the late twelfth century is not surprising given the relative proximity of Edessa, with its own Armenian community, to Hromkla (map fig. 1), with its own Syrian community.

([29]) Jerusalem, Armenian Patriarchate 1796: B. Narkiss (ed.), *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, Oxford 1979, 41-45, 148 with bibliography. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, 10-12. The Gospel is named after the artist Theodore who signed the Matthew portrait reproduced here.

([30]) Red underdrawing further shows the firm hand of the draftsman.

([31]) Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, fig. 349.

([32]) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 253 where the same observation is made of the Bible's Greek inscriptions.

The attribution of the Buchanan Bible to Edessa can be narrowed further in favour of the monastery of the Mother of God, through the contribution of the second artist. (Only further study can ascertain whether Wright was correct in his assumption that a single scribe was responsible for the text.) The participation of this second artist, for whom painting was certainly only a secondary occupation, is most evident in the standing portrait of the priest Jehoḥanan (fig. 3) at the head of I Kings, as the author of the Books of Kings and Chronicles in Syriac tradition. The curious ineptitude of putting one eye higher than the other betrays the work of a scribe who was turning his hand to painting. The same mismatched pair of eyes reappears in a portrait of Christ in a Syriac New Testament (Paris, B.N. syr. 41) written and illustrated by the scribe Šim'un in c. 1190 for the monastery of Qartamin (fig. 26).(33) A small Syriac Psalter in London (B.L. add. 77154) (fig. 27), which Šim'un produced during the year of his death (1204) at the monastery of the Virgin near Edessa, also has Christ portrayed with the lopsided facial feature.(34) Šim'un could well have contributed to the Buchanan Bible in the 1190s, between work on the New Testament and the Psalter. This may have been only shortly after his move from the Tur Abdin. His influence would explain an association with Tur Abdin texts.

To summarize: the hypothesis is put forward that the Buchanan Bible was written and illustrated at the monastery of the Mother of God near Edessa. Given the importance of the Bible and its relationship with the other illustrated Syriac manuscripts of its time, the Bible can with some confidence be ascribed to the scribe-artist monk Išo, with the assistance of Šim'un. Made during Michael the Syrian's patriarchate (1166-99), a *terminus ante quem* is provided by the Erevan manuscript of the poems of Gregory of Narek of 1173. The dating margin can be further narrowed, given that Išo is known to have been active in the Edessa area in the early 1190s and

(33) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 254-55, pl. 56 (1).

(34) F. ROSEN and J. FORSHALL, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, I *Codices Syriacos et Carshunicos Amplectens*, London 1938, 8-10, no. X; W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, II, London 1872, 1202; LEROY, *Manuscrits syriaques*, 259-60, pl. 59 (1).

Šim'un could well have come to the monastery of the Mother of God soon after 1190. This dates the Buchanan Bible in the early 1190s.

Edessa as a centre of manuscript production in the twelfth to thirteenth centuries

Two thirteenth century manuscripts can be adduced to back up the attribution of the Buchanan Bible to the Holy Mountain near Edessa, both written by the scribe Bacchos. The first, an illustrated Syriac Lectionary in Damascus (Syrian Patriarchate 12/3, formerly Jerusalem, St. Mark's, syr. 6) was completed by Bacchos at the monastery of the Mother of God in 1222 for John, the metropolitan of Amida.(35) But in terms of figure style and ornament its illustration shows continuity with the Buchanan Bible and Paris. syr. 356.(36) The two-thirds turning seated figure with angular facial features, framed with a "crinkled" border motif, is common to seated figures in the Buchanan Bible, the Paris. syr. 356 combined portrait and Damascus 12/3 (figs. 16, 19, 30). The heavily outlined eyes and the articulation of the folds of Hosea in the Buchanan Bible as he turns to his left recur in the Damascus 12/3 representation of Christ in the Descent into Hell.(37) Its figure style — retained alongside the increasingly arabised ornament — shows the continuing pervasive Byzantine influence on Syriac manuscript illumination. This extended also to the liturgy and liturgical texts: the readings of the Damascus manuscript are ordered according to the Byzantine system.(38) Reference could have been made directly to Greek manuscripts kept in the monasteries of the Holy Mountain; as was the case with manuscripts at the Armenian patriarchate at Hromkla, many of these would have been acquired back in the eleventh century.(39) A sec-

(35) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 313-20, pls. 100-101.

(36) Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, 13, note 43. Leroy, *Manuscrits syriaques*, 320 further associated it with Syr. 355 and the Armenian manuscript, Venice, Mekhitarist Library 1635 of 1193.

(37) Compare Leroy, *Manuscrits syriaques*, pls. 62 (3) and 100 (3).

(38) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 318.

(39) Seventy four books were acquired by the monastery of the Theotokos

ond manuscript, a collection of anaphora (Oxford, Bodleian Dawkins 58), was also written by Bacchos in 1238 at the monastery of the Mother of God. This was made for liturgical use at the church of the Theotokos at Melitene. The presence of a partial Greek inscription accompanying John, one of the saints shown standing under an ornamental canopy, shows the continuing application of Greek manuscripts as models. (40) The monastery of the Mother of God was, then, a focus for manuscript production through the twelfth to mid-thirteenth century. Its scribe-artists evidently attracted commissions from elsewhere in the region, including Melitene. This contributes to the case for Edessa as the place of production of the Buchanan Bible.

When Leroy proposed Melitene as the provenance of the Buchanan Bible, he had in mind the splendid, if now incomplete, illuminated lectionary in Paris, B.N. syr. 355, sent from an unnamed monastery to be illuminated in Melitene at the turn of the thirteenth century. An extraordinarily detailed inscription at the beginning (fol. 1r) of syr. 355 lists the scenes and other decoration undertaken in gold ans silver by the painter Joseph, deacon of Melitene. (41) It also outlines the circumstances of the dispatch of the manuscript to Melitene, in the hands of the scribe, and the names those who contributed to the cost of the enterprise. The full page feast scenes that remain are grouped at the head of the manuscript and ordered, as those of Damascus 12/3, according to the Byzantine sequence. (42) The first cross frontispiece shows a multicoloured "mosaic" cross enclosing a bust of Christ with rosettes at its four ends and foliage

---

tou Salim in Edessa from a certain Eustathios Protospatharios in 1059: O. Volk, *Die byzantinische Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien*, Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität, Munich 1954, 147, cited by A. Weyl Carr, *Women and Monasticism in Byzantium, Byzantinische Forschungen* IX (1985), 11, note 48.

(40) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 338-41, esp. 340 with pl. 114 (1). The vivid palette of this manuscript's illumination further relates it to the Buchanan Bible.

(41) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 251, 268-80, with F. Nau's translation of the inscription, 280-81. Syr. 355 is of parchment; its folios measure 43.5 x 30.5 cm (not dissimilar in size to the Buchanan Bible), ruled in two columns with 27 lines per page.

(42) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 275.

stems at the base, in a very similar way to that of Paris. syr. 356 (figs. 28, 18).(43) Their interlace frames, incorporating small squares of exposed parchment, are in the same technique as the headpieces in the Buchanan Bible and that inscribed with Išo's name in Paris. syr. 356 (figs. 2, 20). Above and below the syr. 355 cross frontispiece are metric phrases inscribed in red estrangelo, originally gilded, which begin an alphabetical sequence accompanying all the illustration of the manuscript. Fragments of similar verses, also written in the so-called metre of Mar Ephrem, are preserved in the Buchanan Bible, where they occur also written in red, at the beginning and end of the quires.(44) Geometric ornamental patterns surround the quire numbers in both.(45) According to the inscription Joseph was supervised in his work by the Bishop of Melitene. Joseph was probably working to a predetermined scheme, which included the iconography of the scenes, and the verses to be added to them.

It has been assumed that syr. 355 was made for the monastery of Mar Barsauma.(46) If so it would not be the first: the eleventh century Homs lectionary was "written and finished" in Melitene by a named deacon-scribe for a monk at Mar Barsauma.(47) It is also true that three monks from that monastery were amongst the sponsors of syr. 355's illustration. But other factors weigh in favour of Edessa. The titular saint, Mar Barsauma, is given no special prominence in the manuscript.(48) The other donors, in fact, come from places within the orbit of Edessa: Bishop Bulfatan of Aleppo, Bishop Gregory of Roumnah (Romnah Castrum/Hromkla) and an Armenian nun, Ashkenuri, from Behesni, north of Kesoun (see map, fig. 1).(49) The inscription also specifies that Melitene is situated in Cappado-

(43) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 121-23.

(44) Omont, "*Peintures d'un évangélaire syriaque*," 205; Leroy, *Manuscrits syriaques*, 251, 273-74 (Syr. 355); Wright, *Catalogue*, 1043 (Buchanan Bible).

(45) Leroy, *Le cycle iconographique*, 123; Leroy, *Manuscrts syriaques*, 251.

(46) Omont, *Peintures d'un évangéliaire syriaque*, 206.

(47) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 228. This manuscript is now believed to be in the Syrian Patriarchate in Damascus.

(48) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 280.

(49) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 273. For Beth Hesne see Honigmann, *Le Couvent de Barṣaumā*, 79 and Boase, *Cilician Kingdom of Armenia*, front map.

cia, a fact which would have been obvious to those at the relatively closer monastery of Mar Barsauma. It is more likely then that syr. 355 was also written, and its decoration planned, at one of the Edessa monasteries, probably the monastery of the Mother of God, only a few years after the Buchanan Bible.(50)

Leroy summed up his discussion of syr. 355 thus: "L'évangéliaire de Mélitene n'est donc ni byzantin, ni arménien, ni islamique, ni latin, et il est en même temps tout cela".(51) The associaton with twelfth century art of the Latin Kingdom of Jerusalem is central to the Edessa context of the Buchanan Bible. The key here is the Latin Melisende Psalter (B.L. Egerton 1139), a major representative of court patronage in the Latin Kingdom of Jerusalem, made at the scriptorium of the Holy Sepulchre shortly before 1149.(52) Several years ago T. S. R. Boase pointed to the iconographic derivation of several of the feast scenes of both Paris. syr. 355 and Damascus 12/3 from the Melisende Psalter.(53) Boase also showed that the association between Jerusalem and northern Syria preceded the mid-twelfth century. Melisende's mother was from Melitene and Melisende herself sheltered refugees after the fall of Edessa in 1144.(54) This raises the likelihood of the cultural influence of Edessa on Jerusalem before the mid-twelfth century and its continuing role after the fall of Jerusalem in 1187.

In the first place, artists from Edessa arguably worked on the Melisende Psalter. A look at the ornament of the Psalter shows that

(50) Syr. 355 is dateable to the episcopacy of John of Melitene (1193-1220). It must shortly postdate the death of Michael the Syrian in 1199 as Gregory of Roumnah does not appear in bishops' lists for Michael's patriarchate: OMONT, *Peintures d'un évangéliaire*, 206.

(51) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 279.

(52) H. BUCHTHAL, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Oxford 1957, 1-14, pls. 1-19; A. BORG, *The Lost Apse Mosaic of the Holy Sepulchre, Jerusalem*, in A. BORG and A. MARTINDALE (eds.), *The Vanishing Past: Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology Presented to Christopher Hohler*, Oxford, 1981, 10-11.

(53) T. S. R. BOASE, *The Arts in the Latin Kingdom of Jerusalem, Journal of the Warburg Institute* 2 (1938/9), 15; T. S. R. BOASE, *Mosaic, Painting and Minor Arts*, in K. M. SETTON (gen. ed), *A History of the Crusades* IV: H. W. HAZARD (ed) *The Art and Architecture of the Crusader States*, Wisconsin 1977, 126-27.

(54) BOASE, *Mosaic, Painting and Minor Arts*, 127.

one at least of the artists of the Psalter may well have come from Edessa. Amongst the incipit pages marking the beginnings of the eight liturgical divisions of the Latin text are two circular Ds with geometric ornament richly decorated with black pen drawing on gold, containing beading in one case (fig. 34), and a winged griffin in the other. (55) The design and the aesthetic of black on gold suggest the imitation of the black niello inlay of contemporary metalwork. Twelfth-century metalwork from the area of Cappadocia and Cilicia provides a parallel. A lidded vessel in the Hermitage (fig. 35) argued by B. Marschak to have been made in the Edessa region, shows incised foliage motifs surrounding addorsed pairs of birds contained within interlocking diamond-shaped cartouches. (56) Manuscripts may have been brought with metalwork from Edessa. A description of the looting of the city in 1146 — during Jocelin of Edessa's disasterous attempt to retake the city — mentions Gospel books, amongst splendid liturgical vessels, objects of silver plated with gold and carpets, with the treasure, both ancient and newly donated, in the Jacobite cathedral there. (57)

After the fall of Jerusalem the impetus shifted back north. Art in Syria later in the twelfth century continued the artistic achievement of Jerusalem, itself evolved from many strands, including ideas from Edessa. The illustration of Paris. syr. 355, in the iconography of its figural scenes, shows the influence of the Psalter. The Entry into Jerusalem can be compared between them (figs. 29, 33): in both the ass ridden by Christ is raised off the ground. Although the Lectionary was once dismissed as a probable "isolated instance of Latin

(55) BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 13-14 with pls. 14a and 15a regarded these as generally "Islamic" in inspiration and attributed them, with the other incipit pages, to the third of four artists. The tenth to eleventh century traditions of Monte Cassino in southern Italy, which he proposed, are unlikely as a direct source.

(56) B. MARSCHAK, *Silberschätze des Orients: Metallkunst des 3.-13. Jahrhunderts und ihre Kontinuität*, Leipzig 1986. 115-16, 435, pl. 150.

(57) J. B. SEGAL, *Edessa "The Blessed City"*, Oxford 1970, 253-54. The influence of artists, as well as works of art, from the north continued until the end of the Latin Kingdom: BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 32, has posited the work of Armenian painters in the decoration of two Gospel books (Paris B.N. lat. 276 and Vat. lat. 5974) at the Holy Sepulchre scriptorium in the third quarter of the twelfth century.

influence" this particular detail is now recognised as common in painting in the eastern Mediterranean with Syrian connections, including that of Cyprus at the beginning of the thirteenth century.(58) This means that painting in Syria should be viewed in the wider eastern Mediterranean context. It is also to be expected that further manuscripts from Jerusalem were known in Syria at the end of the twelfth century. This would especially be the case at the monastery of the Mother of God near Edessa with its library and activity as a centre of manuscript production. The iconographic programme of the Buchanan Bible, ambitiously justifying Christian claims over the Holy Land, amply bears this out.

THE CYCLE OF THE BUCHANAN BIBLE

The cycle can be read as a moral justification for Christian control over the Holy Land, with its basis in Old Testament Law. It articulates Christian hopes of regaining Jerusalem. This reading explains the Bible's significance for both Jacobite Syrian culture and contemporary Christian culture under threat in Syria more widely. The programme is symptomatic of Michael the Syrian's involvement, variously with the indigenous Christian and Latin communities, in asserting the Christian claim to the Holy Land. This was a particularly pertinent issue in the 1190s, following the loss of the Latin Kingdom of Jerusalem in 1187 and the continuing success of Saladin's campaigns. Underlying support for the Latin cause is implicit in the Bible's programme, in its integration of Syriac and Latin cultural reference points. The Buchanan Bible's knowledge of the Melisende Psalter and the San Daniele Bible in Friuli also sheds important new light on art in Jerusalem in the third quarter of the twelfth century.

(58) BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 102. One instance is the early thirteenth century wallpainting at the church of St. John, Lampadistis: A. PAPAGEORGHIOU, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*, Nicosia 1965, 26, pl. XXVIII.

Old Testament Frontispieces

The opening illustrations of the Bible's first volume demonstrates Syriac illumination adapting to the wider cultural sphere of the Holy Land at the same time as introducing the concept of the Old Testament rule of Law. The cross frontispiece (fol. 1r) is unpublished and is in poor condition. It has a jewelled cross, framed with interlace in a band 4.5 cm wide, of green, red and purple. Pairs of circular disks are attached to its arms, and half circles to its shafts. The attached circular disks and interlace frame are in keeping with Išo's cross frontispiece for Paris. syr. 30 and that of Paris. syr. 355 (fig. 28).(59) The jewelled cross as the manuscript's opening visual statement introduces the ambition of the triumph of Christianity in the Holy Land. A reference to that erected on Golgotha, it is a counterpart to the jewelled cross uniting the provincial church councils along the north nave wall at the church of the Nativity at Bethlehem, completed in 1169.(60) The cross as active symbol of victory recurs as the frontispiece of other near contemporary Syriac manuscripts: Harvard College Library syr. 4 of c. 1200 actually includes amongst its inscriptions the phrase "Glory to Christendom" and, at the base of the cross, "This will vanquish."(61)

The dual headpiece to Genesis (fol. 2v) has, on the left, a portrait of Moses as the author of the earliest books in the Bible. Moses sits at a desk applying himself to the text before him, just as the Evangelists in the New Testament section of the manuscript. The scene is even partially framed like the portrait of John (fig. 16). Pains are taken to locate the scene at Sinai, with its mountainous landscape. To the right, the fragmentary Moses before the Burning Bush reflects the Sinaitic iconography disseminated through icon painting from the Orthodox monastery of St. Catherine at Sinai.(62).

(59) Paris syr. 30: Leroy, *Manuscrits syriaques*, pl. 4(1).

(60) This iconography is discussed in the Syrian context in L.-A. Hunt, *Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity, Bethlehem (1169) and the Problem of "Crusader" Art*, DOP 45 (1991).

(61) L. Nees, *Two Illuminated Syriac Manuscripts in the Harvard College Library, Cahiers Archéologiques* 29 (1980-81), 126-27, 134 with fig. 1.

(62) Leroy, *Manuscrits syriaques*, pl. 61 (3) illustrates the frontispiece. For an icon of Moses before the Burning Bush: Weitzmann, *Thirteenth-Cen-*

Prophets

The Prophets represent the most extensive section of the manuscript's illustration, comprising all four Major and twelve Minor Prophets. Some are stolid figures holding an unfurled scroll inscribed with their prophecy in one hand while gesturing with the other, as Micah (fig. 6). Others actively jump to one side or the other, gesturing emphatically, as Joel (fig. 4). Each type betrays affiliations in manuscript illumination and monumental cycles, including those displaying a contemporary typological preoccupation with the role of Prophet as witness to New Testament events in the Holy Land context.

As individual figures, the static type are faithful to earlier Syriac illumination evidenced in the illuminated sixth century Rabbula Gospels and seventh century Bible, Paris. syr. 341.(63) But as a group they they are integrated into the systematic scheme of a tenth to eleventh-century Byzantine Prophet book, and their appearance reflects this transformation. Micah (fig. 6), Hosea (fol. 174r) and Malachi (fol. 183r) turn gesturing to the left, very much as does Jeremiah, the sole surviving miniature of the late tenth-century Book of the Major Prophets in Florence (Bibl. Laur. cod. Plut. 5.9).(64) The parallel barbed folds of Micah's garment are a faithful, if rigid, rendering of those of Jeremiah's in the Florence manuscript. A Greek book such as this was directly consulted by the painter, in his own monastery or another in the area. An eleventh-century Greek illus-

---

tury Crusader Icons on Mount Sinai, 192, reprinted in ID., *Studies in the Art of Sinai* (Princeton, 1982) 304, with fig. 17.

(63) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 141-47, pls. 22-27 (Canon Tables, Rabbula Gospels: Laur. syr. Plut. 1.56) and 210-11, pls. 44, 46-48 (Bible, Paris, B.N. syr. 341).

(64) H. BELTING — G. CAVALLO, *Die Bidel des Niketas: Ein Werk der höfischen Buchkunst in Byzanz und sein antikes Vorbild*, Wiesbaden 1979, 39, pl. 60b; J. LOWDEN, *An Alternative Interpretation of the Manuscripts of Niketas, Byzantion*, 53 (1983), 571, pl. 1. Recently J. LOWDEN, *Illuminated Prophet Books*, 14-16, pl. VII and fig. 26. Lowden (73) makes a general comparison between the Buchanan Bible prophets and those of a provincial Greek Prophet book in Oxford (Bodleian, Laud. gr. 30A). A. WEYL CARR, *A Group of Provincial Manuscripts from the Twelfth-Century*, DOP 36 (1982) 47, suggests the Oxford manuscript to date to the second half of the twelfth-century and display influence from Syria.

trated Prophet book with a complete cycle of portraits was certainly at Sinai. The proof of this exists in a scribal note in Arabic written in an illustrated fourteenth century Arabic Prophet Book of the Coptic Church now in Berlin (Staatsbibl. ar. 10173/Diez A. Fol. 41). It refers to one such Greek manuscript, made at Sinai in 760 AH (1043-44), amongst those from it was itself collated.(65) The Greek Sinai Prophet Book must therefore have remained at Sinai to be consulted in the intervening period, including the late twelfth century when the Buchanan Bible was produced. This is reinforced, at one remove, by a comparison between the Buchanan Bible and the Arabic prophet Book. Micah (fig. 6) twists to his left, shifting his weight from his extended right leg, in exactly the same way as the Haggai in the Arabic manuscript (fig. 31).(66)

The function of the extensive Buchanan Bible cycle can be viewed in the light of Byzantine Prophet iconography in the Holy Land, especially Jerusalem itself. Prophets were formerly amongst the mosaics of the Holy Sepulchre, put in place by the Byzantine Emperor Constantine Monomachos in 1048 and restored, with Latin inscriptions added to the Greek, as part of the twelfth century Frankish rebuilding. Twelve prophets, flanking Helena, occupied the southern part of the drum of the rotunda.(67) Turned towards Christ Emmanuel in the triumphal arch, their role, underlined by their inscribed scrolls, was to proclaim the Resurrection and the establishment of the Christian kingdom of Jerusalem. This typological role was endorsed by the presence of prophets comparably forming part of a Passion cycle in the Calvary Chapel.(68)

Comparable standing prophets bearing scrolls also appear in a

(65) Arabic marginal note on fol. 131r. I am grateful to Dr. Fayez Homsi for assistance in translating this note. This substantiates the suggestion of K. WEITZMANN in *An Early Copto-Arabic Miniature in Leningrad, Ars Islamica*, 9 (1942), 132-33.

(66) A prophet, Habakkuk, is one of those with Greek inscriptions in the Buchanan Bible: see the Appendix below.

(67) They were linked to Constantine, with apostles opposite, by the figure of the archangel Michael.

(68) H. VINCENT and F.-M. ABEL, *Jérusalem: Recherches de topographie et d'histoire*, II *Jérusalem nouvelle*, IV, Paris, 1926, 261, 276-78; M. L. BULST-THIELE, *Die Mosaiken der "Auferstehungskirche" in Jerusalem und die Bauten der "Franken" im 12 Jahrhundert, Frühmittelalterliche Studien*, 13 (1979), 446 and 440-71.

Fig. 2 – Headpiece to Book of Numbers. Cambridge, U.L. Oo.1.1, fol. 37v (photo: courtesy H. Buchthal).



Fig. 3 – Priest Jehoḥannan. Cambridge, U.L. [illegible]



Fig. 4 – Joel. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 175

Fig. 5 – Jonah. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 177v (photo: Cambridge University Library).

Fig. 6 – Micah. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 178r (photo: Cambridge University Library).



Fig. 7 – Ruth. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 188r (photo: courtesy H. Buchthal).



Fig. 8 – Beheading of Holofernes. Cambridge U.L. Oo.1.2, fol. 191r photo: Cambridge University Library).



Fig. 9 – Ezra before Cyrus. Cambridge



Fig. 10 – Jesus son of Sirach. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 200r (photo: courtesy H. Buchthal).

Fig. 12 - Maccabees with Eleazar. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 226v (photo: courtesy H. Buchthal).

Fig. 13 - Tobias and Raphael. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 234r (photo: Cambridge University Library).

Fig. 14 – Luke. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 255r (photo: courtesy H. Buchthal).

Fig. 15 – Headpiece to Luke. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 255r (photo: courtesy H. Buchthal).

Fig. 16 – John. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 265v
(photo: courtesy H. Buchthal)

Fig. 17 – James. Cambridge, U.L. Oo.1.2, fol. 306r
(photo: courtesy H. Buchthal)



Fig. 18 – Cross Frontispiece. Paris, B.N. syr. 356, fol. 1v (photo: Bibliothèque Nationale, Paris).



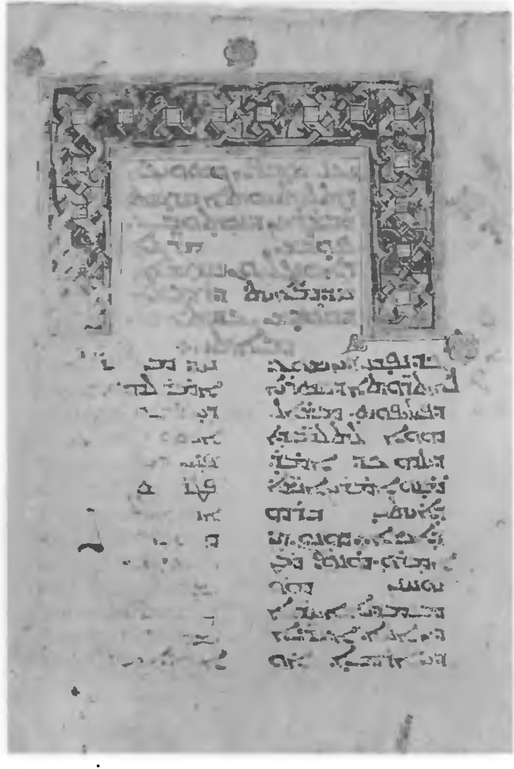




Fig. 21 – Gregory of Narek. Erevan, Matenadaran 1568 fol. 55v (photo: after Dournovo).



Fig. 22 – Matthew. Jerusalem, Armenian Patriarchate, 1796 fol. 5v (photo: L.-A. Hunt with permission of Armenian Patriarchate, Jerusalem).

of John's Gospel. Jerusalem, Armenian Patriarchat

Fig. 24 – John. Washington, Freer Gallery of Art 50.3, fol. 219v (photo: Courtesy of the Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington D.C.).

Fig. 25 – Mark. Erevan Matenadaran Armen. 7737, page 208 (photo after Dournovo).

Fig. 26 – Christ. Paris, B.N. syr. 41, fol. 178v

Fig. 27 – Christ. London, B.L. add. 7154, fol. 4v

Fig. 28 – Cross Frontispiece. Paris, B.N. syr. 355, fol. 1v (photo: Bibliothèque Nationale, Paris).

Fig. 29 – Entry into Jerusalem. Paris, B.N. syr. 355, fol. 3r (photo: Bibliothèque Nationale, Paris).



Fig. 30 – Last Supper. Damascus, Syrian Patriarchate 12/3 (formerly Jerusalem, St. Mark's syr. 6) fol. 116v (photo: after Leroy).



Fig. 31 – Haggai. Berlin, Staatsbibl. cod. Diez A. fol. 41, fol. 93r (photo: Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin).





Fig. 33 – Entry into Jerusalem. London, B.L.

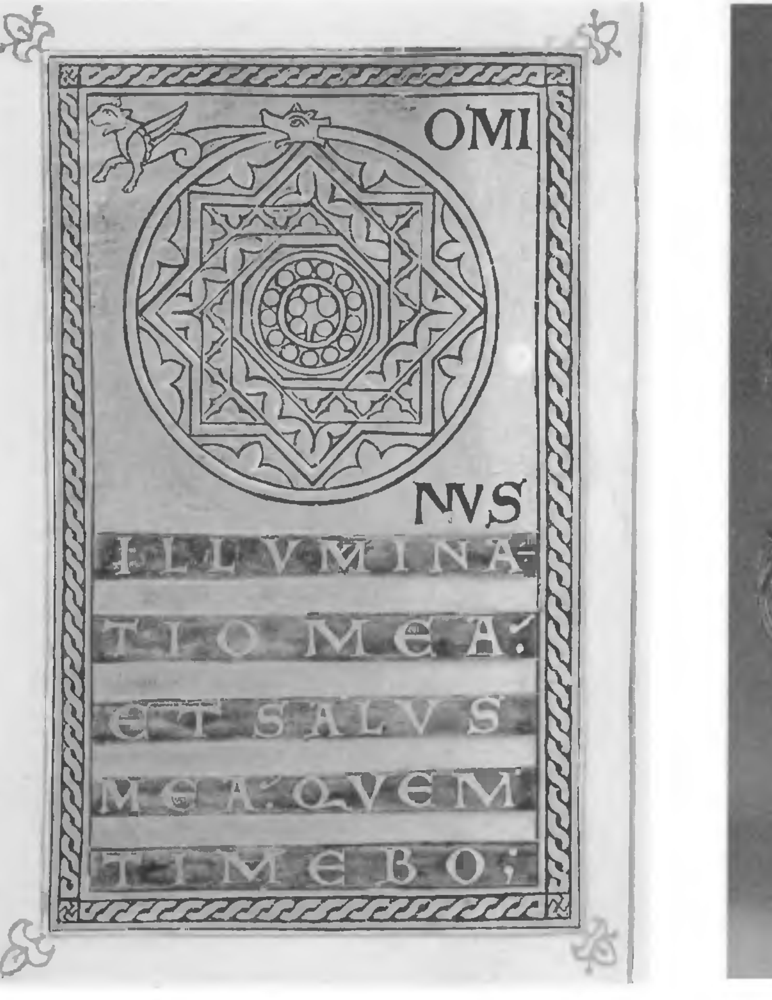


Fig. 34 – Initial D. London, B.L. Egerton 1139, fol. 46v (photo: British Library).

Fig. 35 – Gilded Vessel. Leningrad, Hermitage (photo: after Marschak).



Fig. 36 – Initial O. Rome, Bibliot. Angelica D.7.3, fol. 151v (photo: after Buchthal).



Fig. 37 – Naum. Friuli, Bibl. Guarneriana cod. III, fol. 24r (photo: L.-A. Hunt with the permission of Biblioteca Guarneriana, Friuli).



Fig. 38 – Initial D: Sapientia. Friuli, Bibl. Guarneriana cod. III, fol. 53r (photo: L.-A.



Fig. 39 – Initial A: Beheading of Holofernes Friuli, Bibl. Guarneriana cod. III, fol. 131v (pho-

Fig. 40 – Initial F. Friuli, Bibl. Guarneriana cod. III, fol. 172r (photo: L.-A. Hunt with permission of Biblioteca Guarneriana, Friuli).



Fig. 41 – Initial S. Friuli, Bibl. Guarneriana cod.



Fig. 42 – Initial B: Annunciation and Nativ-

typological role in twelfth to early thirteenth century Greek and Armenian manuscripts produced in the monastic scriptoria of the Latin Kingdom of Jerusalem and Cilicia respectively. Here the prophets serve as witnesses to New Testament events. In this way Isaiah witnesses the Nativity, which illustrates the headpiece to St. Matthew's Gospel in the Greek Gospels of 1136, made at the monastery of Mar Saba near Jerusalem.(69) Very similar standing prophets flank the Annunciation and Nativity of the initial B, the first illustration to the Riccardiana Psalter in Florence (Bibliot. Riccardiana 323) (fig. 42), attributed to Jerusalem in 1235/7.(70) Habbukuk, at the lower left of the initial, displays his prophecy and gestures towards the Nativity. His drapery falls in segments over the right thigh and leg, just as the prophets in the Buchanan Bible and Arabic prophets books (figs. 6, 31). In the late twelfth century Armenian Theodore Gospel (Jerusalem, Armenian Patriarchate 1796) attributed to Hromkla, the tiny marginal figure of St. John the Baptist accompanies the text of St John's Gospel 1:6-7 (fig. 23). This passage appropriately refers to his role as forerunner and witness of Christ.(71) Placed in the margin by the side of the scene, the prophets in these manuscripts, (like figures in a dome) anticipate, through time and space, the events they prophesy. The typological link between the Old and New Testaments is implicit through the Buchanan Bible prophet figures, despite the lack of New Testament scenes in the cycle.

The active prophets in the Buchanan Bible are those which leap to one side, often looking behing them (fig. 4). They are closeley paralleled in both twelfth-century monumental Byzantine art and western cycles. A near-contemporary painted cycle with similarly agile prophet figures is that of the church of the Panagia tou Arakou in Cyprus, dated 1192, in which twelve full-length prophets occupy the spaces between the windows of the high tympanum of the

(69) G. Vikan (ed.), *Catalogue of Illuminated Greek Manuscripts in American Collections*, Princeton University 1973, 141-42, no. 37, with fig. 65.

(70) Buchthal, *Miniature Painting*, 40-42 with pl. 52a, suggested the Psalter to have been made in Jerusalem as a wedding present from Frederick II to his third wife Isabel. The Psalter has also been attributed to Sicily: A. Daneu Lattanzi, *Lineamenti di Storia della Miniatura in Sicilia*, Florence 1966, 47-49.

(71) This folio is previously unpublished.

dome.[72] But it is to Latin, Romanesque, illumination of the twelfth century that one must turn for their graceful dancing movements. Comparison is compelling with the surviving second volume of the giant Latin Bible of San Daniele di Friuli (Bibliot. Guarneriana cod. III) with its richly decorated large and small initials.[73] The elegant contraposto of the Buchanan Bible Joel (fig. 4), who raises his right foot while looking to his left, is similar to that of Naum (fig. 37) in the San Daniele Bible. Jonah (fig. 5) may similarly be compared with Sapientia from the initial D (fig. 38) in the way he springs to his right while twisting to his left to bless behind him.

The Latin San Daniele Bible has been variously assigned. It was attributed by E. B. Garrison to Jerusalem just before its fall in 1187.[74] It has also been ascribed to Sicily in the late twelfth century by Buchthal, and the early thirteenth century by Daneu-Lattanzi.[75] Most recently the case has been made for its production in southern Italy in the 1190s by V. Pace.[76]

It is comparison with the initials of the Melisende Psalter, and

([72]) PAPAGEORGHIOU, *Masterpieces of the Byzantine Art of Cyprus*, 25, pls. XXVI (1-2) reproduces details of the heads of Ezekiel and Elijah, tracing the interest in movement through eleventh to twelfth-century Byzantine art. See also S. BOYD, "*The Church of the Panagia Amasgou, Monagri, Cyprus and Its Wallpaintings*," DOP 28 (1974), 318 with note 169, for the comparable thirteenth century paintings at Kalopanyiotis.

([73]) The Bible contains the following Old Testament Books: Daniel, Twelve Minor Prophets, Proverbs, Song of Songs, Proverbs, Ecclesiasticus, I and II Chronicles, Job, Tobit, Judith, I Ezra, I and II Maccabees. New Testament: Acts, Canonical Epistles, with II John repeated, Apocalypse, Pauline Epistles. See the summary in W. CAHN, *Romanesque Bible Illumination*, New York 1982, 288-89, with earlier bibliography.

([74]) E. B. GARRISON, *Studies in the History of Mediaeval Italian Painting* 3 (1957-58), 178, 301-9.

([75]) BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 103-4; DANEU-LATTANZI, *Storia della Miniatura in Sicilia*, 42-46, argues in favour of Palermo in the first two decades of the thirteenth century, perhaps made for Fredrick II.

([76]) V. PACE, *Un'ipotesi par la storia della produzione libraria italo-meridionale: la Bibbia "Bizantina" di San Daniele del Friuli*, in G. V. SCHOENBURG WALDENBURG (ed.), *La Miniatura Italiana in Età Romanica e Gotica*, Florence 1979, 131-57 with further bibliography. Pace's folio numbering is the correct one, and replaces Garrison's. FOLDA, *Crusader Painting in the 13th Century: The State of the Question*, in H. BELTING (ed.) *Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII secolo*, Bologna 1982, 106-107, suggested an attribution to Antioch but without supporting argument.

the manuscripts in its wake, that forms the basis of the attribution of the Latin San Daniele Bible to Jerusalem. For example: at the centre of the initial S at the beginning of the second II John (fig. 41) is a six-pointed square, made up of interlocking squares, just as in the initial D of Dominus in the Melisende Psalter (fig. 34).(77) The Jerusalem attribution can be further supported by drawing attention to the adoption into the San Daniele Bible of an aniconic motif actually incorporated into the fabric of the Frankish building work at the Holy Sepulchre. The repetition of four lozenge shapes around a square, or rectangle, repeated as the field of the Naum initial (fig. 37), is the same as the impression left of the patterned inlay of the lunette above the west door of the south portal of the Holy Sepulchre, dateable prior to the consecration of 1149.(78) The reappearance of its "dancing" prophets in the Buchanan Bible, alongside further overlapping features as will be seen, suggests that the San Daniele Bible was in Syria in the late twelfth century when the Buchanan Bible was made. This relationship serves to confirm the Latin Bible's attribution to Jerusalem in the third quarter of the twelfth century.

Old Testament Women

Ruth (fig. 7) and Suzannah (fol. 188v) follow the prophets in being represented as standing figures holding up their scrolls with excerpts placed at the head of their texts. These are followed by two narrative headpieces, of Esther, which is in extremely poor condition, and Judith.

The headpiece to the Book of Judith (fig. 8), shows the scene of Judith killing the sleeping Holofernes. Judith, the Jewish heroine, is Christianised with a halo. She grasps her tyrannical enemy's hair in a theatrical gesture as the prelude to dispatching him. Although it is damaged, it is a particularly vivid miniature, although existing pho-

(77) Garrison, *Studies*, III, 304 compared this initial, and other smaller ones, with both the Melisende Psalter and Paris, B.N. lat. 12056.

(78) The Naum initial (fol. 23r) is reproduced in colour in Cahn, *Romanesque Bible Illumination*, fig. 148. Holy Sepulchre lunette: T. S. R. Boase, *Castles and Churches of the Crusading Kingdom*, London 1967, 7-8 (photographs); Boase, *Ecclesiastical Architecture and Sculpture*, 82, pl. II.

tographs do not do justice to this. Its colour scheme in particular may be stressed. The main figures are dressed in purple and blue, with gilded cuffs. The cloth over Holofernes is of green and gold. The bedcover, under a red mattress, displays blue, white and red birds in roundels against a dark purple background. Such decorative textiles are a feature of other near-contemporary Syriac manuscripts. The bedcover in the scene of the Raising of the Daughter of Jairus in the Lectionary in London (B.L. syr. 7170) — probably, like its Vatican counterpart of 1219-20 (syr. 559), made at the monastery of Mar Mattai near Mosul — is a case in point.(79) On the other hand, the painting technique of the Buchanan Bible is subtler than this Syriac Lectionary. The faces and hands are carefully modelled, including green shading under Judith's eyes and underpainting on her left hand. The modelling, together with the colour scheme, is comparable with the same scene in the Latin San Daniele Bible (fig. 39), in which the Decapitation is tucked under the horizontal bar of the A initial to the Book of Judith. But this Latin-Syriac contact is two-way. The San Daniele Bible initial itself is chequered, like the mosaic cubes design of the cross frontispieces to the Syriac Paris. syr. 356 and 355 (figs. 18 and 28). The Decapitation scene is derived from middle Byzantine iconography: the presence of Greek inscriptions on other miniatures endorse the general point that Greek manuscripts were consulted in both cases.(80)

Judith is the fourth consecutive Old Testament woman illustrated at this point. Ruth, Suzannah and the former scene of the

(79) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 305, pl. 83 (1). Another ornamental feature is the key pattern of the arch over the scene, which is the same as that over the Presentation in Paris. syr. 355: ID., *Manuscrits syriaques*, 268-69, pl. 67 (1).

(80) The iconography of the decapitation of Holofernes itself is derived from tenth century Byzantine manuscript illumination, such as the Leo Bible (Vat. Reg. gr. 1). F. G. GODWIN, *The Judith Illustration of the "Hortus Deliciarum", Gazette des Beaux Arts*. 36 (1949), 26-30 with figs. 1-3, cites the appearance of the scene in the west in an eleventh century Italian Bible (Barberini Codex Vat. lat. 587) associated with the Benedictine abbey of Monte Cassino, prior to its illustration at the end of the twelfth, as in the *Hortus Deliciarum*. The presence of Greek inscriptions on some other of the San Daniele Bible miniatures shows that Greek sources were being directly used: Peter I, II; John II illustrated in GARRISON, *Studies*, figs. 381, 382, 383. For those in the Buchanan Bible, see the Appendix below.

heroine Esther precede her. This concentration might well be an indication of female participation in the commissioning of the manuscript. It is a suggestion that has been put forward to explain the grouping of Ruth, Suzannah and Judith, in a western manuscript in the early thirteenth century.(81) Given that a nun contributed to the cost of the illumination of Syr. 355, it is possible that a woman had influence in the case of the Buchanan Bible and stipulated this iconography, consistent with the overall theme.

EZRA

The frontispiece to the Book of Ezra (fig. 9) depicts Ezra with two companions, approaching Cyrus the Great, who extends a proclamation in the form of a rotulus. Both Ezra and Cyrus are inscribed in Syriac. As Leroy has pointed out, the scene conflates Cyrus' proclamation for the rebuilding of the temple in Jerusalem (1 Ezra: 1-5) with Ezra the scribe receiving the decree from the hand of the Persian king Artaxerxes (1 Ezra 7:1-28).(82) This courtly scene, of a ruler granting an audience, is familiar from near-contemporary Arab secular art. An example is the illustration to Makama 38 of al-Hariri's *Makamat* (Paris, B.N. ar. 6094) of 1222-23 (fig. 32), attributed to Muslim Syria, but with its origin in middle Byzantine manuscript illumination.(83) Here Abu Zaid approaches the governor of

(81) It was the presence of illustrations of these three Old Testament heroines in the Munich Psalter (Munich, Bayerisches Staatsbibl. Clm. 835) that prompted N. Morgan to suggest that the manuscript was made, in the first decade of the thirteenth century, for a laywoman associated with the Benedictine abbey at Gloucester: N. MORGAN, *Early Gothic Manuscripts*, I, *1190-1250*, (gen. ed. J. J. G. ALEXANDER, *A Survey of Manuscripts Illustrated in the British Isles* IV), Oxford, 1982, 68-72 no. 23, esp. comment p. 71. Judith and Esther scenes also appear in the Lothian Bible (Pierpont Morgan Library, New York, M 791) of c. 1220 (?) from St. Albans, Oxford, *ibid.*, 81. See also M. CAMILLE, *Visualizing in the Vernacular: a new cycle of early fourteenth century Bible illustrations, Burlington Magazine*, 130 no. 1019 (Feb. 1988), 100 on the selection of scenes stressing women of the Old Testament as an indication of female patronage.

(82) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 246, pl. 63 (3).

(83) H. BUCHTHAL, *"Hellenistic" Miniatures in Early Islamic Manuscripts, Ars Islamica* 7 (1940) rpt. in ID., *Art of the Mediterranean World A.D. 100 to*

Merv, enthroned like Cyrus, with attendants behind him. One of these blends into the columned alcove, his peaked helmet taking the place of a capital. The only known comparable illustration of this scene in western art is that formerly in the *Hortus Deliciarum*, the now-destroyed compilation of texts from the last third of the twelfth century concerned with monastic life in terms of spiritual salvation. The editors of the reconstruction of the *Hortus*, published in 1979, rejected the similarity with the Buchanan Bible as "a resemblance that is probably purely accidental" and instead chose an alternative, though less feasible, interpretation of the scene.(84) The overlap cannot be dismissed as purely accidental. The *Hortus* was compiled under the direction of Herrad, Abbess of the reformed Hohenstaufen abbey of Hohenbourg in Alsace. Her interest in Byzantine iconography might well have encouraged her to acquire manuscripts from the eastern Mediterranean. The bibliophile Abbess could have had access to such manuscripts through particular individuals. Although the Emperor Frederick Barbarossa died in 1190, before he reached Syria, he had taken an interest in the convent and contact was maintained with Sicily.(85) The Buchanan Bible should be seen within this wider frame.

MACCABEES

Two frontispieces to the Books of Maccabees are included in the Bible. The first is the frontispiece to I Maccabees (fig. 11) which illustrates the events at Modin which triggered the Jewish war of Independence against Antiochus IV Ephiphanes.(86) The main pro-

---

1400, Washington 1983, 2, with figs. 5-6 draws a comparison with the Leo Bible (Vat. Reg. gr. 1).

(84) R. GREEN, M. EVANS, C. BISCHOFF et. AL., *The "Hortus Deliciarum" of Herrad of Hohenbourg (Landsberg)*, 2 vols, London 1979, I, (Reconstruction), 100, fol. 60v; II (Commentary), 125, chose instead the episode of Darius' proclamation, (Ezra VI, 3).

(85) Shortly before her death in the early 1190s, Herrad received the exiled Sibyl, widow of Tancred of Sicily and her daughters into the convent: GREEN (ed.), *Hortus Deliciarum* II, 9, 12.

(86) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 247, pl. 63 (4); E. J. GOODSPEED (transl.), *The Apocrypha*, New York 1959, 379-380.

tagonists are labelled in Syriac. Judas Maccabeus to the left of the scene with his brothers behind him, stand next to their father Mattathias, who raises his sword against the king's officer while grabbing him by the beard. In turn the officer points down to the renegade Jew who lies prostrate before the altar. According to the text, Mattathias first kills the Jew and then the official. Significantly, the Buchanan Bible places the emphasis on Mattathias raising his sword as an act of rebellion directly against the king's official rather than against the renegade Jew. This concurs with the scene in a Latin Bible, the near-contemporary English Winchester Bible, dating to the second half of the twelfth century. (87) Thirteenth century depictions of the scene in the Latin East revert to the episode of the striking of the renegade Jew, as in the French Bible extracts known as the Arsenal Bible (Paris, Bibl. de l'Arsenal 55211) and the related Padua manuscript (Padua, Bibl. Capitolare, C. 12) of the second quarter of the thirteenth century, both currently attributed to Acre. (88) The direct action of Mattathias in the Buchanan Bible serves as a justification for the principle of overthrowing tyranny, and the moral responsibility of kingship. Judas Maccabeus's upward gesture indicates divine approbation for the upholding of the Law. The scene arguably serves an anachronistic purpose: lending support to Latin rule in Syria when it most needed it, in the aftermath of Saladin's massive gains at the expense of the Latin Kingdom of Jerusalem.

The popularity of the romances of the Maccabees in western art and literature from the late twelfth century has been interpreted by R. L. McGrath as a part of the secularisation of the biblical narra-

(87) W. Oakeshott, *The Artists of the Winchester Bible*, London 1945, pl. XIV; R. L. McGrath, *The Romance of the Maccabees in Mediaeval Art and Literature*, Princeton University Ph. D. thesis, 1963 University Microfilms, Ann Arbor, 112-13 with note 37. In the Winchester Bible scene the Jew is already beheaded, with his hands still outstretched towards the altar. Mattathias points to a pagan statue as he strikes the official, in an admonishing gesture which MacGrath suggets to be in line with the morality of the twelfth century. The gesture has been adopted by Judas Maccabees to different effect in the Buchanan Bible.

(88) Buchthal, *Miniature Painting*, 57, pls. 61d, 80a-b. The scene is divided into two in the Arsenal Bible, giving the Jew's sacrifice a separate frame. The lower pair are battle scenes. The Arsenal Bible contains extracts of the Bible in French; the Padua manuscript has Psalms, Minor Prophets and Maccabees.

tive, "to delight and instruct chivalric and courtly society."(89) Of the literary development he writes that "the most salient feature of these poems was a concentration on the implicitly knightly and chivalic elements in the Maccabean histories; in short those aspects of the biblical account most readily subject to interpretation as an exhortation to and justification for, the Crusades."(90) The Buchanan Bible scene reflects this shift from the sacred to the profane. The ripple of signifying gestures across the picture as Judas Maccabees points upward simultaneously with Mattathias seizing his victim by the beard and the official pointing down to the Jew, heighten the tension of the scene. The painter was well aware of its dramatic visual connotation.(91)

The frontispiece to IV Maccabees (fig. 12) shows the seven brothers with their mother at the centre top and Eleazar the priest martyred with them for upholding the Judaic law over that of the king by refusing to eat pork (II Maccabees 7:1–41, 6:18–31 and IV). This scene both upholds the Law of Moses, referred to in the frontispiece at the beginning of the Bible, and celebrates the martyrs themselves. But it is Christianised: the figures wear haloes and some carry martyrs' crosses.

This frontispiece can be explained through the concerns of the Syrian Jacobite church, quite a part from the links with Byzantine narrative illustrations that have been postulated on the evidence of illustrations of the fifth homily of Gregory of Nazianzus.(92) The

(89) McGrath, *Romance of the Maccabees*, v and *passim*.

(90) McGrath, *Romance of the Maccabees*, Abstract.

(91) McGrath, *Romance of the Maccabees*, 127-28, points out that the Buchanan Bible illustration of I Maccabees "constitutes the only concrete proof that this text was illustrated in the Christian East" and as such is the basis for the suggestion that the scene existed in Byzantine biblical cycles. Originally the Syriac recension of the text of Maccabees was derived from the Greek: see T. K. Cheyne and J. Sutherland Black (eds.), *Encyclopedia Biblica* III London 1902, col. 2867; W. H. Brownlee, *Books of Maccabees, The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York/Nashville 1962, 215.

(92) McGrath, *Romance of the Maccabees*, 121-24 discusses the title miniature to the fourth book of Maccabees in the Byzantine Regina Bible (Vat. Reg. gr. 1) which shows Eleazar and the Maccabean martyrs before Antiochus. He argues that this is a conflation of two separate scenes, Eleazar before Antiochus (IV Maccabees 5:4) and the mother and her children before Antiochus (IV Maccabees 8:3ff) which existed separately in an earlier cycle. They both appear in a twelfth century Greek manuscript of the fifth homily

Buchanan Bible picture is, as McGrath perceptively pointed out, a "frontally composed icon" closer to the seventh century wallpainting of Solomone and her seven sons in the church of S. Maria Antiqua in Rome than to any narrative illustration.(93) This iconic representation would have been appropriate to local Syrian veneration of the Maccabees: the site of the sanctuary of the martyred Maccabees in Antioch still provided a pilgrimage focus during the twelfth to thirteenth centuries.(94) The iconography itself can be confirmed from a written Syriac source. An anonymous late twelfth-century Syriac homily written in Antioch refers to the martyrdom there of Eleazar the priest with the Maccabees and their mother. In this homily the Maccabees' mother is Christianized by being called Mary and the story is anachronistically couched in terms of Christianity under attack.(95) The choice and composition of both Maccabees scenes, then, can be viewed as Syrian Jacobite justification for the Christian cause.(96)

---

of Gregory of Nazianzenus (Paris. B.N. Coislin 239). McGrath refers to G. P. GALAVARIS, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory of Nazianzus* Princeton University Phd thesis, 1958, 157-69. Solomone, Eleazar, the Seven Maccabees, with Gregory appear in medaillons in the head piece to the homily in Paris. Coislin 239: G. GALAVARIS, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus,* Princeton 1969, 247, fig. 206. In the Buchanan Bible scene Eleazar is the old man to the Virgin's right; the child in front of the Virgin is now practically illegible.

(93) MCGRATH, *Romance of the Maccabees*, 146 note 55.

(94) P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinage d'Orient*, Paris 1985, 341. The site is mentioned in pilgrim's accounts of the twelfth to thirteenth centuries: S. DE SANDOLI, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)* III, *Tempore recuperationis Terrae Sanctae*, Jerusalem 1983, 59.

(95) H. ZOTENBERG, *Catalogue des manuscrits syriaques et Sabéens (Mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1874, 183 (MS 234, section 31). W. E. BARNES, *The Peshitta Psalter According to the West Syrian Text* Cambridge 1904, xxiii-xxiv, trans. xxxv-xliv.

(96) It has been argued that the Maccabees were adopted by the Latin kings, eager to acquire an Old Testament lineage, especially that which had thrown off tyranny and religious persecution. The tomb of King Baldwin I of Jerusalem (died 1118) in the Holy Sepulchre named him as a second Judas Maccabeus: Bulst-Thiele, "Mosaiken," 462; Y. KATZIR, *The Conquests of Jerusalem, 1099 and 1087: Historical Memory and Religious Typology*, in V. P. GOSS and C. VERZÁR BORNSTEIN (eds.) *The Meeting of Two Worlds*: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crosades, Kalamazoo 1986, 106-7. In the Latin Kingdom, sites competed to be associated

New Testament

The Gospels, Pauline Epistles and Books of Clement are preceded by author portraits: Mark, Luke, John, James and Clement. Matthew is lost and Paul is in a poor state of preservation. These are all of the same type, in which the author is seated at his desk, writing. Variation between them is primarily restricted to the furniture. All but John (fig. 16) and Paul sit two-thirds facing to their right, with their inner leg forward and inner arm raised, in the act of picking up their writing implement or actually writing. John and Paul turn instead to their left. The portraits of Luke and John were discussed earlier in their relation to those painted by Išo in the Lectionary Paris. syr. 356 and Armenian manuscripts attributed to Hromkla in the third quarter of the twelfth century. The parallels can be compounded to show this derivation. The twisted book stand of the Buchanan Bible portraits of Mark and Luke (fig. 14) is found in that of Matthew in the Armenian Theodore Gospel in Jerusalem (fig. 22).(97) Meanwhile the fish shaped book rest of John in the Buchanan Bible (fig. 16) and Matthew in Paris. syr. 356 (fig. 19) reccurs in that of Luke in the Theodore Gospel.(98) St. James (fig. 17) is seated in a high-backed decorated, carved chair as is Matthew (fig. 22) and Luke in the Armenian Theodore Gospel.(99)

---

with the Maccabees: Boase, *Ecclesiastical Art in the Crusader States*, 112-13. There is no general agreement on this point however, and A. Weyl Carr, *The Mural Paintings of Abu Ghosh and the Patronage of Manuel Comnenus in the Holy Land* in J. Folda (ed.), *Crusader Art in the Twelfth Century* Oxford 1982, 229 note 46 warns against overinterpreting the significance of the Maccabees in the Holy Land context, especially as they were never adopted as saints by the military Orders. My own view is that they were popularly, as opposed to officially, regarded.

(97) It also occurs in the Luke portrait of Venice. 141: Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, fig. 351.

(98) Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Freer Gallery*, fig. 352.

(99) Heavily decorated wooden furniture such as this is also a feature of the illustrations of a Copto-Arabic Gospel book of 1173 in Oxford (Bodleian, Hunt. 17): J. Leroy, *Les manuscrits Coptes et Coptes-Arabes illustrés* Paris 1974, 110-13, pls. 39, 40. The illustrations can be considered within the orbit of Armenian art from the Hromkla area: they relate to painting done by an Armenian artist-scribe, Theodore form Kesoun, in 1125 at Sohag: see L.-A. Hunt, *Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth*

St. Clement differs only in that he copies his Gospel from another placed before him on a cross stand such as those in contemporary use to support the Koran.(100) The presence of Greek inscriptions alongside the Armenian (see Appendix below) might suggest that a Greek manuscript was also being consulted.

The Buchanan Bible's aniconic headpieces bridge Syriac manuscript illumination and that produced in Jerusalem in the twelfth century. The headpiece preceding Luke's Gospel (fig. 15) comprises a colourful design interweaving blue foliage stems with green leaf-fronds and red buds, against a gold ground.(101) A short horizontal bar ties the tendrils at the centre. Similar foliage scrolls, with their feathery fronds, emanate below a horizontal bar, from the base of the cross in the Paris syr. 356 frontispiece (fig. 18). The square format of the Buchanan headpiece (7 x 7 cm) is reminiscent of initials in western manuscripts. Indeed, this design has a generic resemblance to initials in Latin manuscripts at the scriptorium of the Holy Sepulchre produced in the wake of the Melisende Psalter. The initials of a Sacramentary in Rome (Bibl. Angelica D.7.3) (fig. 36) and Missal in Paris (B.N. lat. 12056) provide close parallels.(102)

The only narrative new Testament frontispiece is that of the

---

to mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wallpainting at Deir es-Suriani and the Illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1/Cairo, Bibl. 94, Cahiers Archéologiques 33 (1985), 115 with notes 33-36, 129.

(100) LEROY, *Manuscrits syriaques*, 249 with pl. 64 (4). A similar stand is used by the Evangelists in the Vatican and London Lectionaries from Mar Mattai near Mosul of 1219-1220: *Idem*, 281, 303, pls. 70 (1-2), 72 (1).

(101) The headpiece, on fol. 255r, is placed in the lower right column, below the portrait of Luke which occupies the central column over the upper half of the folio.

(102) BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 14-23 with pls. 27 (b) (reproduced here), 27 (e), 28b and 29 (a). Such initials are very much a feature of late twelfth century illumination. They are continued, in a more elaborate form, in manuscripts attributed to Sicily, where they comprise foliage and interlace initials with figures and animals. These include the initial in the Missal in Madrid (Bibl. Nac. 52): H. BUCHTHAL, *School of Miniature Painting in Norman Sicily*, in K. WEITZMANN et. al. (ed.), *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend Jr.* (Princeton, 1955), rpt. in BUCHTHAL, *Art of the Mediterranean World*, 63 and Postscript 95-6, pl. 167. For earlier, mid-twelfth century examples see further: H. BUCHTHAL, *The Beginnings of Manuscript Illumination in Norman Sicily, Papers of the British School at Rome*, 24, N.S. II (1956), rpt. BUCHTHAL, *Art of the Mediterranean World*, 90-92 with pls.

Election of Matthias preceding the Acts of the Apostles and illustrating Acts 1: 15-26. The scene occurs previously in the sixth century Rabbula Gospels in Florence, but the Buchanan Bible adds a textual emphasis with the books held by the apostles on either side of Matthias.(103) The lack of any other New Testament scenes serves to weight the illustration in favour of the Old Testament.

Conclusion

The case has been made here for the production of the Buchanan Bible at the monastery of the Mother of God near Edessa in the early 1190s, on the basis of near-contemporary Syriac manuscripts and the politics of Michael's patriarchate. Its reconciliation of supposed differences in manuscript production between the western area of Edessa and the eastern area of the Tur Abdin point to a network maintained between Syrian Jacobite monasteries throughout the patriarchate and beyond, to east and south. An image emerges of the continuing role of Edessa as a centre of Christian culture, despite, or even because of, the end of Latin control there shortly before the mid-twelfth century. Its relationship to other manuscripts produced in Syria, Mesopotamia and the Latin states, especially Jerusalem, from the mid twelfth century reveals the Bible as an important indicator of the thriving cultural environment of northern Syria. The Jacobite church, of which it was a major product, was at the forefront of politics and the nexus of cultural exchange.

A survey of the illustration of each section of the Buchanan Bible's illustration shows the emphasis given to the respective Syrian, Greek, Armenian and Latin elements, available through manuscript illumination in libraries in the area, and through others acquired directly from the Latin states. In the past the archaic aspects of the manuscripts's content and layout have been emphasised through its continuity with the seventh century Paris Bible (B.N. syr. 341).(104) But another way to view the manuscript is as the Syrian counterpart to the genre of the giant Bibles popular in the

(103) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 249, pl. 64 (3) (Buchanan Bible); 139-40, pl. 21 (1) (Rabbula Gospels).

(104) Leroy, *Manuscrits syriaques*, 252-53, pointed to the layout of the text in three columns and the presence of narrative scenes.

west in the twelfth century, with its roots in textual analysis, exegesis and, in particular, the reassertion of the significance of the Old Testament in conjunction with the New.([105]) The programme cannot be dismissed as the sum of its parts, or models. Rather the boldness and novelty of the programme in its own right should be credited. The explanation offered for the choice of programme is the influence of the policy masterminded by Michael the Syrian, whose high cultural, religious and political profile dominated the Syrian Jacobite church for most of the second half of the twelfth century. The Bible is the visual counterpart of a policy of diplomacy. In expressing the interaction attained by negotiation with Muslims and Latins, as well as coexistence with other indigenous Christian communities, Armenian and Greek, the Bible expresses cultural integration without the loss of the integrity by the Syrian Jacobite community.

The comparative evidence of the Buchanan Bible presented here adds to the accumulative evidence that the San Daniele Bible was produced in Jerusalem in the third quarter of the twelfth century. While both share a common Byzantine iconographic vocabulary, the Buchanan Bible is "updated" through contact with the San Daniele Bible, especially in its the "dancing" prophets and Judith frontispiece. Like the Melisende Psalter, the San Daniele Bible was evidently taken north after the fall of Jerusalem in 1187. It must have remained in the Edessa region for half a century at least: aspects of its illustration anticipate Armenian illustration at Hromkla shortly after the mid-thirteenth century.([106]) The San Daniele Bible was

([105]) O. PÄCHT, *Book Illumination in the Middle Ages: An Introduction* Oxford 1986, 129 with fig. 134, shows that the earliest Bibles of c. 1100 include author portraits at the head of the texts, not yet integrated into the text. Most of the Buchanan Bible author portraits remain true to this formula. P. H. BRIEGER, *Bible Illustration and Gregorian Reform, Studies in Church History* 2 (1965), 154-64 examines the theological basis for the phenomenon of the giant Bible in the west.

([106]) Half figures of prophets such as Obadiah (fol. 19v) reappear in the prophet busts in lunettes over the canon tables to the Gospels in Jerusalem (Armenian Patriarchate 251) illustrated by Toros Roslin in 1260 for the Catholicos Constantine I. Standing prophets (Isaiah and Micah) flank the letter of Eusebius to Carpianus preceding the Gospels in the same library (Jerusalem, Armen. Patr. 2600) also produced by Toros Roslin, for Leo, son of Hetoum and his wife. The San Daniele Bible Abdias is reproduced in GARRISON, *Studies*, III, fig. 375. Jerusalem 251: NARKISS, *Armenian Treasure in Jerusalem*, 148; H. C. EVANS, *Canon Tables as an Indication of Teacher-Pupil*

once described as "a unique survivor of a style of which otherwise nothing is known".([107]) Its relationship with the Buchanan Bible replaces both books in their context.

The choice of Old Testament scenes was dictated by the theme of justifying the moral and historical right of Christians over the Holy Land. The Syrian Jacobite church claimed a role in that destiny, not least through Michael the Syrian's involvement in contemporary affairs, as a foremost historian of his time. There are topographical references to Sinai and, indirectly, to the Maccabees in Antioch. The basis is in the Rule of Law as handed down to Moses and precedents for the maintaining of good governent in the face of the threat fo tyranny are shown in the depictions of Judith and the Maccabees in particular. The barrage of prophets serves a typological function, pointing to texts which anticipate the New Dispensation. The primacy of the text is never in question: all the illustrations serve as headpieces to books, whether or not they are narrative scenes. This is particularly the case in the New Testament, in which the illustration, in all but one instance, is restricted to portraits of seated authors with little variation. The range of sources at the artists' disposal demonstrates the involvement of the Syrian Jacobite church both in the rediscovery and reworking of iconographic themes available in Syriac, Greek and Armenian monastic and patriarchal libraries, as well as Latin manuscripts.

Study of the Buchanan Bible since Leroy's work has invariably been subordinated to some other purpose: analysis of the text is contributing towards the reconstruction of the Hebrew version of the Old Testament; attention to its illustration has been to reconstruct Byzantine cycles, where a scenes is lacking or confirmation of iconographic detail is called for. Here the aim has been to bring the Buchanan Bible back home by elucidating its illustrated cycle as an embodiment of the concerns of the Syrian Jacobite Church at the end of the twelfth century.

University of Birmingham, U.K. Lucy-Anne HUNT

Relationships in the Career of T'oros Roslin, in T. J. SAMUELIAN and M. E. STONE (eds.), *Medieval Armenian Culture*, University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 6 (Chico CA, 1982), 272-73, pls. 2-5. Jerusalem 2600: NARKISS, *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, 148-49; EVANS, *Canon Tables*, 275-76, pl. 8.

([107]) BUCHTHAL, *Miniature Painting*, 104.

Appendix (1)

Texts	*Illustrations*
Vol. I	*Vol. I*
	fol. 1r Cross frontispiece (23.5 cm across × 31 cm up)
fol. 2v Genesis	fol. 2v Moses as author and before the Burning Bush (together 20.5 × 13 cm)
fol. 16v Exodus	
fol. 28v Leviticus	
fol. 37v Numbers	
fol. 48v Deuteronomy	
fol. 57v Job	fol. 57v Job (6.5 × 15.3 cm)
fol. 63v Joshua	fol. 63v Joshua (9.5 × 14.5 cm)
fol. 70r Judges	
fol. 75v 1,2 Samuel	fol. 75v Samuel (6.5 × 14.4 cm)
fol. 88v Psalms	fol. 88v David (6.7 × 14.3 cm)
fol. 98v 1,2 Kings	fol. 98v Priest Jehoḥannan (6.4 × 14.7 cm)
	fol. 103v Elijah (6.2 × 9 cm)
fol. 113r 1,2 Chronicles	
fol. 126v Proverbs	[fol. 126r Solomon]
fol. 131r Ecclesiastics	
fol. 132v Song of Songs	
fol. 133r Wisdom of Solomon	
Book II	*Book II*
fol. 136r Isaiah	fol. 136r Isaiah (6.5 × 9.5 cm)
fol. 146v Jeremiah	fol. 146v Jeremiah (6.8 × 11 cm)
fol. 160r Lamentations	
fol. 161r 1 Baruch	
fol. 161v 2 Baruch, epistle of Jeremy	
fol. 163v Ezekiel	fol. 163v Ezekiel (6.5 × 10 cm)

(1) See bibliography, note 1. Wright's description of the manuscript's contents is followed here. Leroy's description of the sequence of the illustrations is here amended: he omits fol. 1r (frontispiece). For his fol. 176r read 175v, for 176v read 176r, 178v read 178r, 179v read 179r, 198v read 189v, 199v read 194v, 255v read 255r. He omits the aniconic elements in the manuscript and his numbering is out of step after no. 35.

fol. 174r Hosea	fol. 174r Hosea (6.5 × 9.6 cm)
fol. 175v Joel	fol. 175v Joel (6.5 × 8 cm)
fol. 176r Amos	fol. 176r Amos (6.5 × 8 cm)
fol. 177v Obadiah	fol. 177v Obadiah (6.5 × 8 cm)
fol. 177v Jonah	fol. 177v Jonah (6.5 × 9 cm)
fol. 178r Micah	fol. 178r Micah (6.5 × 7.5 cm)
fol. 179r Nahum	fol. 179r Nahum (7 × 10 cm)
fol. 179v Habakkuk	fol. 179v Habakkuk (7 × 9 cm)
fol. 180r Zephaniah	fol. 180r Zephaniah (6.5 × 10.5 cm)
fol. 180v Haggai	fol. 180v Haggai (6.7 × 7 cm)
fol. 181r Zechariah	fol. 181r Zachariah (6.7 × 8.9 cm)
fol. 183r Malachi	fol. 183r Malachi (6.7 × 9 cm)
fol. 183v Daniel, Bel and the Dragon	fol. 183v Daniel (6.7 × ? cm: figure half missing)
fol. 188r Ruth	fol. 188r Ruth (6.7 × 8.5 cm)
fol. 188v Suzannah	fol. 188v Suzannah (6.7 × 8 cm)
fol. 189v Esther	[fol. 189v Illegible headpiece to Esther (10 × 8.5 cm)]
fol. 191r Judith	fol. 191r Judith (10 × 13 cm)
fol. 194v Ezra, Nehemiah	fol. 194v Ezra before Cyrus (16 × 14 cm)
fol. 200r Ecclesiastes	fol. 200r Jesus son of Sirach (6.7 × 9.5 cm)
fol. 208v 1 Maccabees	fol. 208v Judas Maccabees (17 × 14.5 cm)
fol. 216v 2 Maccabees	
fol. 223v 3 Maccabees	
fol. 226v 4 Maccabees	fol. 226r Maccabees with their mother and Eleazar the priest (18 × 15.5 cm)
fol. 230v Ezra	
fol. 234r Tobit	fol. 234r Tobias and Raphael (13 × 17.5 cm)
fol. 237v Matthew	[fol. 237v Matthew]
fol. 247v Mark	fol. 247v St. Mark (9 × 13.5 cm)
fol. 255r Luke	fol. 255r St. Luke (9 × 15.5 cm)
fol. 265v John	fol. 265v St. John (8 × 12 cm)
fol. 273v Pauline Epistles	fol. 273v St. Paul (18.5 × 13 cm)
fol. 295r Acts	fol. 295r Election of Matthias (7 × 9.8 cm)
fol. 306r James	fol. 306r St. James (8.3 × 12 cm)
fol. 307r 1 Peter	
fol. 308r 1 John	
fol. 309r 2 Peter	
fol. 310r 2 John	
fol. 310r 3 John	
fol. 310r Jude	
fol. 310v 6 Books of Clement	fol. 310v St. Clement (9 × 8 cm)

Aniconic Decoration

The Syriac letters at the beginning and end of each quire (organised in quinions) are ornamented, and aniconic titlepieces precede some of the texts without illustrations (eg. fol. 37v Numbers; 48v Deuteronomy; 131r Ecclesiastes; 133r Wisdom of Solomon). They also occur as chapter headings in Luke (fol. 255r) and John (fol. 265v).

Inscriptions accompanying Miniatures

Armenian: fol. 179v (Habakkuk) in capitals; fol. 200r (later inscriptions added); fol. 255r (Luke); fol. 265v (John); fol. 273v (Paul); fol. 306r (Clement). *Greek*: fol. 179v (Habakkuk); fol. 265v (John); 273v (Paul).

GERHARD PODSKALSKY, S.J.

Religion und religiöses Leben im Byzanz des 11. Jahrhunderts

Das gestellte Thema für ein ganzes Jahrhundert zu behandeln bedeutet zunächst einmal, sich der Komplexität der Frage bewußt zu werden. Forscher aus Frankreich, Rußland, Italien und anderen Ländern haben sich über Jahrzehnte mit relevanten Autoren, Texten und Ereignissen dieser Zeitspanne beschäftigt, ohne zu einem abschließenden Urteil zu gelangen; wie soll dann ein einzelner das Problem in ersten Anlauf und auf knapp bemessenem Raum bewältigen? Wie auch immer sein Resultat lauten wird, — er muß sich auf mehr Kritik als Zustimmung gefaßt machen.

Nach reiflicher Überlegung darüber, wie man solide, wenn auch zwangsläufig unvollständige Information und einen eigenständigen Forschungsbeitrag am besten kombinieren könnte, bin ich auf folgende Lösung verfallen: In einem ersten Schritt möchte ich die wichtigsten Unterthemen vorstellen und die dazu in den letzten zwanzig Jahren erschienene Literatur benennen (anhand der Bibliographie der "Byzantinischen Zeitschrift", 1971-1990); selbstverständlich können die dabei angesprochenen, z.T. völlig divergierenden Probleme nicht systematisch weiter erörtert werden. Stellvertretend und exemplarisch für das Gesamtthema soll dann in einem zweiten Schritt der bisher kaum beachtete, theologische Ansatz des Mystikers Symeon, des Neuen Theologen, sowie seines Schülers, Biographen und Redaktors Niketas Stethatos, dargestellt und kritisch beleuchtet werden; dieser mit Verve und Konsequenz gegenüber dem Ex-Metropoliten und Lehrer Stefan von Nikomedeia vorgetragene und verteidigte Ansatz nimmt viele Elemente der Theologiekonzeption des Gregorios Palamas voraus, ohne zu Lebzeiten seiner Urheber in seiner Tragweite erfaßt und diskutiert worden zu sein.

OCP 57 (1991) 371-397

I — Überblick über die Forschung der letzten beiden Jahrzehnte (1970-1990)

Unter Forschung sind hier alle Genera wissenschaftlicher Arbeit verstanden, von den kritischen Texteditionen über Einzel- und Gesamtstudien bis hin zum einfachen, aber zuweilen mühevoll erstellten Lexikonartikel. Die Unterthemen sind wegen vieler Überschneidungen weniger chronologisch als vielmehr ihrer Bedeutung nach aneinandergereiht. Eine kurze Übersicht über die meisten Bereiche findet man in den kirchengeschichtlichen Handbüchern von H.-G. Beck und J. M. Hussey.(1)

Was die Zahl der zu befragenden Autoren des 11. Jahrhunderts angeht, so führt das Tusculum-Lexikon (München 31983) knapp 40 Namen auf, denen noch der eine oder andere hinzuzufügen wäre.(2)

Wenn man die Wertung einer breiten Öffentlichkeit in Ost und West zum Maßstab nimmt, dann steht das sog. "Große Schisma" (Juli 1054) sicherlich an vorderster Stelle der religiös bedeutsamen Themen.(3)

Während in den ersten dogmatischen Kontroversschriften der Streit um die Azyma(4) bzw. das Filioque in den Vordergrund rückt, lag das schwierigste Gravamen wohl in den erst im 12. Jahrhundert voll thematisierten, unterschiedlichen Auffassungen über den Wahlmodus und die Kompetenzen der Päpste; ihre wiederholte Streichung aus den byzantinischen Diptychen ist nur ein Symptom dieses

(1) Vgl. B. Leib, *L'Eglise byzantine aux XIe et XIIe siècles*, Byz. 2 (1925), 607-614 (Rez.); H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980, 134-147; 164-167; J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, 114-166.

(2) Vgl. dazu: H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 21977, 531-663.

(3) Zu den einzelnen Etappen der Kirchenspaltung vor und nach der faktisch endgültigen, aber nur begrenzt intendierten, wechselseitigen Exkommunikation: vgl. V. Grumel/J. Darrouzès, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, I, 2-3 (Les Regestes de 715 à 1206), Paris 1989, 327-454 (Nr. 815-998b). — Dort sind auch alle kirchenamtlichen Lehrzuchtverfahren behandelt.

(4) Ein Beispiel für viele: J. Darrouzès, *Nicolas d'Andida et les azymes*, REByz. 32 (1974), 199-210.

schwelenden Konfliktes. (5) Andererseits gibt es zu denken, daß der 1058 vom Kaiser abgesetzte Patriarch Michael Kerullarios von der Ostkirche nur formal verteidigt, dagegen — im Unterschied zu Photios — weder kanonisiert noch als Theologe (ein-)geschätzt wurde. (6) Auch seine Auseinandersetzung mit dem ebenfalls unter Kaiser Konstantin IX. aufgestiegenen Michael Psellos, die neben dem klassischen Studienprogramm wohl auch etwas mit dessen Opposition zum kirchenpolitischen Kurs des Patriarchen zu tun hat, war nicht dazu angetan, ihm wissenschaftlichen Ruhm oder menschliche Anerkennung einzubringen. (7) Dennoch versperrte er für lange Zeit den auf Ausgleich bedachten Amtsbrüdern, wie z.B. Petros III. von Antiocheia, (8) das Proszenium der Geschichte.

Mit der Person des Psellos ist schon ein zweites, innerbyzantinisch in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Thema angesprochen: das Verhältnis von klassischer Bildung zu christlichem Glauben, oft auch unter dem lapidaren Stichwort "Glauben und Wissen" abgehandelt. Was sein Lehrer, Johannes Mauropus, der spätere Metropolit von Euchaita, (9) noch durch persönliche Frömmigkeit

(5) Vgl. aus der ält. Literatur z.B. V. GRUMEL, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question romaine avant 1054*, REByz. 10 (1952), 5-23.

(6) Vgl. die unlängst erschienene, kritische Würdigung seiner Biographie durch: F. TINNEFELD, *Michael I. Kerullarios, Patriarch von K/opel (1043-1058). Krit. Überlegungen zu einer Biographie*, Jhb. Öst. Byz. 39 (1989), 95-127.

(7) Vgl. die Studien von Ja. N. LJUBARSKIJ, *Michail Psell i Michail Kirularij, Klio* 54 (1972), 351-360; ders., *Psell v otnošenijach s sovremennikami (Psell i semja Kirulariev), Viz. Vrem.* 35 (1973), 89-102; ders., *Psell v otnošenijach s sovremennikami (Opyt charakteristiki ličnosti)*, ebd. 37 (1976), 98-113. — In diesem Zusammenhang sind auch noch zwei Editionen zu nennen: U. CRISCUOLO, *Michele Psello — Epistola a Michele Cerulario*, Neapel 1973; K. SNIPES, *A Letter of Michael Psellos to Constantine the Nephew of Michael Cerularios, Greek, Roman and Byzantine Studies* 22 (1981), 89-107.

(8) Vgl. zu ihm: J. LIÉBAERT, *Pierre III, patr. d'Antioche*, in: *Cathol.* XI, Paris 1988, 369.

(9) Über ihn erschienen folgende Editionen und Studien: R. ANASTASI, *Su tre epigrammi di Giovanni di Euchaita, Siculorum Gymn.* n.s. 25 (1972), 56-60; Ja. N. LJUBARSKIJ, *K biografii Ioanna Mavropoda, Byz.-Bulg.* 4 (1973), 41-51; D. STIERNON, *Jean Mauropous, métr. d'Euchaïta, XIe s.*, in: *Dict. de Spir.* VIII, Paris 1973, 624-626; J. SHEPARD, *John Mauropous, Leo Tornicius and an alleged Russian Army: The Chronology of the Pecheneg Crisis of 1048-1049, Jhb. Öst. Byz.* 24 (1975), 61-89; J. LEFORT, *Rhétorique et politi-*

zusammenhielt, drohte unter Psellos' Schüler und Nachfolger (als Schulvorsteher), Johannes Italos, sowie dem Metropoliten Eustratios von Nikaia, (methodisch) unwiderruflich auseinanderzufallen. Entsprach die Schulgründung des Psellos — zusammen mit dem zeitweiligen Freund und späteren Patriarchen Johannes VIII. Xiphilinos — noch dem Drängen lernbegieriger Studenten,(10) so ließen seine Vorliebe für die "höhere Weisheit" der neuplatonischen Philosophie (Proklos), die Neigung zum Irrationalem und die Verteidigung immanenter philosophischer Erkenntnis und Beweisführung — trotz seiner Grundüberzeugung von der Kompatibilität griechischen Denkens und christlicher Theologie — für die Zukunft Zusammenstöße erwarten.(11) Kam Psellos selbst noch mit dem Ausweichen (nur kurzfri-

---

que: trois discours de Jean Mauropous en 1047, Trav. et Mém. 6 (1976), 265-303 (303: Ablehnung der Chronologie Shepards: s. vor. Notiz!); R. Anastasi, *Su Giovanni d'Euchaita, Siculorum Gymn.* n.s. 29 (1976), 19-49; A. Karpozelos, *Ἰωάννης Μαυρόπους. Συμβολὴ στὴν μελέτη τοῦ βίου καὶ τοῦ ἔργου τοῦ Ἰωάννου Μαυρόποδος*, Jannina 1982; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 151-153; R. Anastasi, *Giovanni Mauropode e Platone, Siculorum Gymn.* n.s. 40 (1987), 183-200; ders., *Giovanni d'Euchaita* (Epistola 40, p. 77 Lagarde), *Studi ital. di filol. classica* III, 5 (1987), 224-226; ders., *Michele Psello al Metropolita d'Euchaita* (Epist. 34, pp. 53-56 K.-D.), *Studi di filol. biz.* 4, Catania 1988, 105-120; A. Karpozilos, *The Letters of Ioannes Mauropous, Metr. of Euchaita*, Thessalonike 1990 (Ed.).

(10) Vgl. W. Wolska-Conus, *Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque, Trav. et Mém.* 6 (1976), 223-243; dies., *L'école de droit et l'enseignement du droit à Byzance au XIe s.: Xiphilin et Psellos*, ebd. 7 (1979), 1-107; P. Lemerle, *"Le gouvernement des philosophes". Notes et remarques sur l'enseignement, les écoles, la culture*, in: *Cinq études sur le XIe s. byzantin*, Paris 1977, 193-248; D. G. Dakouras, *Die Rehabilitation der griech. Studien im XI. Jahrhundert und Michael Psellos, Θεολ.* 49 (1978), 185-198; 392-411; C. Niarchos, *The Philosophical Background of the Eleventh Century Revival of Learning in Byzantium*, in: *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, 127-132, R. Browning, *Courants intellectuels et organisation scolaire à Byzance au XIe s.* (Résumé), *Trav. et Mém.* 6 (1976), 219-222.

(11) Auch zu diesem Feld sind mehrere Editionen und Studien anzuzeigen: P.-P. Joannou, *Démonologie populaire — démonologie critique au XIe s. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971; Ja. N. Ljubarskij, *Psell v otnošenijach s sovremennikami: Ioann Mavropod, Ioann Ksifilin, Konstantin Lichud, Palest. sborn.* 34 (86) (1971), 125-143; J. Gouillard, *La religion des philosophes, Trav. et Mém.* 6 (1976) 305-324, hier: 315ff. (auch in: ders., *La vie religieuse à Byzance*, London 1981, Nr. III); J. Grosdidier de Matons, *Psellos et le monde de l'irrationnel*, in: ebd., 325-349; D. G.

stig!) in ein Kloster des Bithynischen Olymp ("Schöne Quelle" [?], ab Januar 1055) davon,(12) so traf seinen weder theologisch (patri-

---

DAKOURAS, *Michael Psellos' Kritik an den alten Griechen und dem griech. Kult, Θεολ.* 48 (1977), 40-75; L. G. BENAKES, *Χρόνος καὶ αἰών. Ἀντιπαράθεση ἑλληνικῆς καὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας στὸ ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Φιλοσοφία* 10/11 (1980/81), 398-421; U. CRISCUOLO, *Tardoantico e umanesimo bizantino: Michele Psello, Κοινωνία* 4 (1981), 7-23; E. DES PLACES, *Quelques progrès récents des études sur Michel Psellos en relation surtout avec les "Oracles chaldaïques", Orpheus* n.s. 9 (1988), 344-348; K. SNIPES, *The Chronographia of Michael Psellos and the textual tradition and transmission of the Byzantine Historians of the 11th and 12th centuries, Zborn. rad. Viz. inst.* 27/28 (1989), 43-62. — Psellos in Zukunft abzusprechen sind zwei unter dieser Rücksicht ebenfalls einschlägige Werke: P. GAUTIER (Ed.), *Le De Daemonibus du Pseudo-Psellos*, REByz. 38 (1980), 105-194; ders., *Pseudo-Psellos: Graecorum opiniones de daemonibus*, in: ebd. 46 (1988), 85-107.

(12) Vgl. dazu: U. CRISCUOLO (Ed.), *Michele Psello — Epistola a Giovanni Xifilino*, Neapel 1973; ders., *Sui rapporti tra Michele Psello e Giovanni Xifilino* (ep. 191 Kurtz-Drexl), in: *Atti Accad. Pontana* n.s. 24 (1975), 1-8 (Kommentar zum Vorigen: freundschaftl. Diskussion üb. Mönchsleben); Ja. N. LJUBARSKIJ, *Vizantijskij monach XI v. Ilija. Po materialam perepiski Michaila Psella, Antičnaja drevnost' i srednie veka* 10 (1973), 198-202; P. GAUTIER, *Eloge funèbre de Nicolas de la Belle Source par Michel Psellos, moine à l'Olympe, Βυζαντινά* 6 (1974), 9-69, bes. 15-22 (M.P. auf dem Olymp); dt. Übers.: G. WEIß, *Die Leichenrede des Michael Psellos auf den Abt Nikolaos vom Kloster von der Schönen Quelle*, in: ebd., 219-322; M. L. AGATI, *Due epistole di Psello ad un monaco del monte Olimpo*, in: *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di G. Valentini*, Florenz 1986, 177-190; ferner: P. GAUTIER, *Précisions historiques sur le monastère Ta Narsou*, REByz. 34 (1976), 101-110. — Obwohl es noch keine editio completa der Werke des Psellos gibt — viel verdanken wir der Planung und Realisierung der inzwischen verstorbenen Philologen L. G. Westerink und P. Gautier —, reißt die Serie der Einzeleditionen (vor allem von Briefen) und kleineren Miszellen nicht ab: J. D. BAGGARLY, *A parallel between Michael Psellus and the "Hexaemeron" of Anastasius of Sinai*, OCP 36 (1970), 337-347; G. WEIß, *Forschungen zu den noch nicht edierten Schriften des Michael Psellos, Βυζαντινά* 4 (1972), 11-52; E. KRIARAS, *Ὁ Μιχαὴλ Ψελλός, Βυζαντινά* 4 (1972), 53-128; Ja. N. L. LJUBARSKIJ, *Psell v otnošenijach s sovremennikami (Psell i feminye sud'i)*, in: *Rev. Et. Sud-Est eur.* 10 (1972), 1, 17-32; ders., *Psell v otnošenijach s sovremennikami, Viz. Vrem.* 34 (1973), 72-87; G. KARAHALIOS, *Michael Psellos on man and his beginning. A philosophical interpretation of man's creation and fall by a Byzantine thinker in the 11th Century, The Greek Orth. Theol. Rev.* 18 (1973), 79-96; S. EBBESEN, *Ὁ Ψελλὸς καὶ οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι, Βυζαντινά* 5 (1973), 427-444; A. M. GUGLIELMO, *Un maestro di grammatica e Bizancio nell'XI secolo e l'epitafio per Niceta di Michele Psello, Siculorum Gymn.* n.s. 27 (1974), 421-463; Ja. N. LJUBARSKIJ, *Literaturno-ëste-*

stisch) noch diplomatish versierten Schüler und Nachfolger, Johannes Italos, schon die (zweimalige) Verurteillung durch die Synode.([13]) Als

---

tičeskie vzgljady Michaila Psella, in: *Antičnost' i Vizantija* 1975, 114-140; R. Anastasi, *Psello e Giovanni Italo, Siculorum Gymn.* n.s. 28 (1975), 525-538; R. Browning, *Enlightenment and Repression in Byzantium in the 11th and 12th Centuries, Past and Present* 69 (1975), 3-12; M. J. Kyriakis, *Student Life in the 11th Century Constantinople, Βυζαντινά* 7 (1975), 375-388; J. Whittaker, *Proclus, Procopius, Psellus and the scholia on Gregory Nazianzen, Vig. Chr.* 29 (1975), 309-313; L. G. Benakes, *Μιχαὴλ Ψελλοῦ περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει, Φιλοσοφία* 5/6 (1975/76), 391-423; P. Gautier (Ed.), *Michel Psellos et la Rhétorique de Longin, Prometheus* 3 (1977), 193-203; E. G. Kriaras, *Μιχαὴλ Ψελλός. Ὁ ἀνθρωπιστὴς – ὁ χριστιανός, Φιλολογικὴ πρωτοχρονιά* 34 (1977), 181-186; O. Musso (Ed.), *Michele Psello — Nozioni paradossali,* Neapel 1977; A. Jacob, *Un opuscule didactique otrantais sur la liturgie eucharistique. L'adaptation en vers faussement attribuée à Psellos, de la Protheoria de Nicolas d'Andida, Riv. Studi Biz. e Neoell.* n.s. 14-16 (1977/79), 161-178; P. Gautier (Ed.), *Monodies inédites de Michel Psellos,* REByz 36 (1978), 83-151; M. D. Spadaro (Ed.,), *Un inedito di Psello del cod. Par. gr. 1182, Ἑλληνικά* 30 (1977/78), 84-98; Ja. N. Ljubarskij, *Michail Psell. Ličnost' i tvorčestvo. K istorii vizantijskogo predgumanizma,* Moskau 1978; M. L. Agati (Ed.), *Tre epistole inedite di Michele Psello, Siculorum Gymn.* n.s. 33 (1980), 909-916; A. Karpozelos, *Δύο ἀνέκδοτες ἐπιστολὲς τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Δωδώνη* 9 (1980), 229-310; P. Gautier (Ed.), *La défense de Lazare de Philippoupolis par Michel Psellos, Trav. et Mém.* 8 (1981), 151-169; U. Criscuolo, *Πολιτικὸς ἀνήρ: contributo al pensiero politico di Michele Psello, Rendic. Acc. Lett. Belle Arti Napoli,* n.s. 57 (1982), 129-163; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium,* London 1983, 156-166; M. Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1204. A political history,* London 1984, 76-90 (The intellectual currents in 11th Century Byzantium); Č. Milanović, *Psel i Grigorije, Nona e Teodota, Zborn. rad. Viz. inst.* 23 (1984), 73-87; M. D. Spadaro, *Un chrysobullon Pselliano (nr. 1023 Dölger), Orpheus* 5 (1984), 335-356; P. Gautier (Ed.), *Quelques lettres de Psellos inédites ou déjà éditées,* REByz. 44 (1986), 111-197; D. Giordano, *Note a Psello, Mus. Criticum* 21-22 (1986/87) 427-431; G. Vergari, *Michele Psello e la tipologia femminile cristiana, Siculorum Gymn.* n.s. 40 (1987), 217-225; E. V. Maltese, *Epistole inedite di Michele Psello,* I-III, *Studi ital. filol. class.* III, 5 (1987), 82-96; 214-223; III, 6 (1988) 110-134; dies., *Varia Byzantina,* in: *Heptachordos lyra H. Albini oblata,* Genua 1988, 25-37; dies., *Il ms. Barocci 131 per l'epistolario di Michele Psello, Aevum* 63 (1989), 186-192; R. Anastasi (u.a.), *Cultura e politica nell'XI secolo in Bisanzio. Versioni di testi di M. Psello e di G. di Euchaita,* Catania 1988; J. M. Duffy/D. J. O'Meara, *Michaelis Pselli Philosophica Minora,* vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* (ed. D. J. O'Meara), Leipzig 1989; A. R. Littlewood (Ed.), *Michael Psellos and the witch of Endor, Jhb. Öst. Byz.* 40 (1990), 225-231.

([13]) Für die neuere Literatur über ihn verweise ich auf meinen Lexikonartikel: *Johannes Italos,* in: *Lex. MA,* V, München-Zürich 1991, 583; zusätzlich

einer der Schüler des Italos blieb Eustratios zwar noch von Bannstrahl der Kirche verschont (1082), aber später verfiel auch er durch die rigorose Anwendung der Dialektik in der Theologie (eher zufällig boten seine Traktate gegen die Armenier — angeblich von anderer Hand verfälscht — den unmittelbaren Anlaß) der Anklage und wurde auf Lebenszeit von Bischofsamt suspendiert — trotz eines eindeutigen Widerrufs seiner Irrtümer (ἐξομολόγησις/1117).(14) Theodoros Smyrnaios, dem Nachfolger des Italos als Hypatos der Philosophen (ab 1082), blieb eine Konfrontation mit der kirchlichen Autorität erspart; für eine genaue Einordnung muß aber die von L. G. Benakes geplante Edition seines Hauptwerkes (περὶ φύσεως καὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν, ὅσα τοῖς παλαιοῖς διετληίται) abgewartet werden.

---

zu der dort aufgeführten Literatur vgl. noch: P. JOANNOU, *Zwei vermißte Traktate aus den 93 Quaestiones quodlibetales des Johannes Italos: "de iconis" und "de duabus naturis in Christo"*, in: *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati*, Rom 1957, 233-236; K. G. NIARCHOS, *Ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ τὴ φύση καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Ἰωάννου Ἰταλοῦ*, in: *Ἀριστοτέλης. Πρακτικὰ Παγκοσμίου Συνεδρίου* "Ἀριστοτέλης". Θεσσαλονίκη 7-14 Αὐγ. 1978, II, Athen 1981, 40-49; J. GOUILLARD, *Léthargie des âmes et culte des Saints: un plaidoyer inédit de Jean diacre et maïstor, Trav. et Mém.* 8 (1981), 171-186; N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium*, London 1983, 153-156; J. GOUILLARD (Ed.), *Une lettre de (Jean) l'Italien au patr. de C/ople?, Trav. et Mém.* 9 (1985), 175-179; A. P. KAZHDAN/A. WHARTON EPSTEIN, *Change in Byzantine Culture in the 11th and 12th Centuries*, Berkeley-Los Angeles-London 1985, 127f., 248f.; J. H. ERICKSON, *John Italos (ca. 1025-after 1082), Dict. of the Middle Ages* 7 (1986), 131f.; H. HUNGER, *Graeculus perfidus. ΙΤΑΛΟΣ ΙΤΑΜΟΣ. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Rom 1987 (zum Hintergrund der lat.-griech. Beziehungen); R. ROMANO, *Per la fortuna di Giovanni Italo nell'Italia meridionale*, Ἰταλοελληνικά 1 (1988), 131-138; R. MASULLO, *Excerpta neoplatonici inediti di Michele Psello, Atti Accad. Pontaniana* n.s. 37 (1988), 33-47; N. G. GARSOIAN, *L'abjuration du moine Nil de Calabre, ByzSlav* 35 (1974), 12-27.

(14) Vgl. zur neueren Literatur meine Artikel: *Eustratios von Nikaia*, in: *Theol. Realenz.* X, Berlin-N.Y. 1982, 550f., sowie in: *Lex. MA*, IV, München-Zürich 1989, 117. — Zu ergänzen sind folgende Titel (Editionen/Studien): P. JOANNOU, *Le sort des évêques hérétiques réconciliés. Un discours inédit de Nicétas de Serres contre Eustrate de Nicée, Byz.* 28 (1958), 1-30 (Neuedition: P. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966, 276-305/=*Arch. de l'Orient chrét.*, 10); S. A. GUKOVA, *Kosmografičeskij traktat Evstratija Nikejskogo, Viz. Vrem.* 47 (1986), 145-156; K. ALPERS (Ed.), *Die "Definition des Seins" des Eustratios von Nikaia. Kritische Neuausgabe*, in: *ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. FS f. Martin Sicherl zum 75. Geburtstag*, Paderborn (u.a.) 1990, 141-159.

Probleme für die Kirche ergaben sich aber nicht nur durch die neuen Schulhäupter, Neuplatoniker und Dialektiker, sondern in nahezu ebenso starkem Maße auch aus den häretischen Bewegungen, die die Institution Kirche als Ursakrament sowie die Einzelsakramente und -kulte ablehnten; gemeint sind die nach dem Ende des ersten bulgarischen Reiches (1018) auch in Byzanz eingedrungenen Bogomilen (unter verschiedenen Gruppennamen); ihr eigentliches Ursprungsgebiet ist bislang immer noch strittig: Südwestbulgarien [Makedonien] oder das Zentralgebiet um Preslav bzw. Plovdiv [Thrakien].(15) Byzanz hat im 11. Jahrhundert zwei Dokumente zu ihrer Beschreibung und Abwehr beigetragen: den polemischen Traktat des Euthymios vom Peribleptos-Kloster (Konstantinopel/ca. 1050)(16) und den Synodalbrief des Ökumenischen Patriarchen Kosmas I. (1075-1081),(17) der mit seinen zwölf Anathematismen später auch Eingang fand in den Sinodik Borils (1211). Die Schriften des Euthymios Zigabenos (oder Zigadenos)(18), besonders die antihäretische "Panoplia", gehören vielleicht schon an den Anfang des 12. Jahrhunderts.

Bisher unbekannte Gegner erwuchsen der Kirche sodann durch den seit 1048 in Kleinasien vordringendem Islam (besonders nach 1071) sowie die auf der Flucht vor ihm neueingewanderten Monop-

(15) Zu Häresie und Häresiologie in Byzanz im allgemeinen sowie speziell im 11. Jh.: vgl. J. GOUILLARD, *L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle, Trav. et Mém.* 1 (1965), 299-324 (auch in: ders., *La vie religieuse à Byzance*, London 1981, Nr. I); ders., *Le Synodikon de l'orthodoxie*, in: ebd. 2 (1967), 1-316; M. LOOS, *Certains aspects du bogomilisme byzantin du 11e et 12e siècles, ByzSlav* 28 (1967), 39-53; E. WERNER, *Häresie und Gesellschaft im 11. Jh.*, Berlin 1975 (hauptsächl. zum Westen); G. CANKOVA-PETKOVA, *Zu den Nachrichten der byzant. Quellen über die Ketzerbewegungen in Bulgarien und den bulgarischen Gebieten während des 11. und 12. Jhs.*, in: *Byzanz in der europ. Staatenwelt*, hg. J. DUMMER/J. IRMSCHER, Berlin 1983, 200-204.

(16) Vgl. zu ihm: J. DARROUZÈS, *Euthyme, moine de Péribleptos*, in: DHGE XVI, Paris 1964, 63f.; LOOS, *Certains aspects* (s. vor. Anm.).

(17) Auch Patr. Kosmas II. (1146/47) wäre als Absender nicht ganz auszuschließen: J. GOUILLARD (Ed.), *Une source grecque du Sinodik de Boril. La lettre inédite du patr. Cosmas, Trav. et Mém* 4 (1970), 361-374 (auch in: ders., *La vie religieuse à Byzance*, London 1981, Nr. XV).

(18) Vgl. zu ihm: A. N. PAPABASILEIOU, Εὐθύμιος – Ἰωάννης Ζυγαδηνός. Βίος – Συγγραφαί, Athen 1977; G. PODSKALSKY, *Euthymios Zigabenos (Zigadenos, 11./12. Jh.)*, in: *Theol. Realenz.* X, Berlin-N.Y. 1982, 557f.

hysiten (syrische Jakobiten und Armenier); gegen letztere griff selbst Kaiser Alexios I. Komnenos zur Feder.([19]) — Die anfangs z.T. noch vom Geiste der Toleranz geprägten Beziehungen zum Islam([20]) weichen bald einer harten Polemik/Apologetik.([21])

Aber auch im Inneren der byzantinischen Kirche kam es zu wenn auch kurzfristigen Spannungen, u.a. durch die zunächst synodal gebilligte Konfiskation von Kirchengerät, Reliquien und Ikonen zugunsten der Staatskasse durch Kaiser Alexios I. Komnenos (1081/82 und 1087); die Gegenpartei, an ihrer Spitze Metropolit Leon von Chalkedon, verband die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche mit einer neuen Diskussion der Bildertheologie, die allerdings mit der Niederlage des Bischofs endete.([22]).

Eine rundum positive, ja glänzende Entwicklung nahm dagegen im gleichen Zeitraum das byzantinische Mönchtum. Nicht nur, daß die von Athanasios Athonites (+ um 1000) grundgelegte Neuordnung des Hl. Berges durch die Hypotyposis für die Große Lavra (ca. 1020)

([19]) Vgl. dazu: Sp. Vryonis (Jr.), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the 11th to the 15th Century*, Berkeley 1971, bes. 55-68; E. Janssens, *La bataille de Mantzikert* (1071) *selon Michel Attaleiate, Annuaire Inst. Phil. et Hist. Orient. et Slav.* 20 (1968-72), 291-304; G. Dagron, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du XIe et au XIIe siècle: l'immigration syrienne, Trav. et Mém.* 6 (1976), 277-216; *Mantzikert to Lepanto. The Byzantine World and the Turks 1071-1571.* Papers given at the 19th Symposium of Byz. Studies, Birmingham, March 1985, ed. A. Bryer/M. Ursinus, Amsterdam 1991.

(20) So z.B. im Brief (1073/74) des Michael Psellos an einen Sultan: P. Gautier (Ed.), *Lettre au sultan Melik-Shah rédigée par Michel Psellos*, REByz. 35 (1977), 73-97. — Vgl. dazu: G. Makdisi/D. Sourdel/J. Sourdel-Thomine, *La notion de liberté au Moyen-Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris 1985, bes. 239-255 (L. Clucas).

([21]) Der Disput eines Mönches Euthymios mit einem Mohammedaner (vor dem 12. Jh.) stammt womöglich ebenfalls von Euthymios von Periblептos: E. Trapp (Ed.), *Die Dialexis des Mönchs Euthymios mit einem Sarazenen, Jhb. Öst. Byz.* 20 (1971), 111-132.

([22]) Die 1085 durch Eustratios von Nikaia provozierte Anklage führte 1086 sur Verurteilung (Absetzung), die erst 1094/95 nach einer Aussöhnung wieder aufgehoben wurde: vgl. P. Gautier, *Le synode des Blachernes* (fin 1094). *Etude prosopographique*, REByz. 29 (1971), 213-284; A. A. Glavinas, *Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095)*, Thessalonike 1972; D. Stiernon, *Léon de Chalcédoine, métr. byz., fin du 11e siècle*, in: *Dict. de Spir.* IX, Paris 1976, 626.

und das Typikon des Kaisers Konstantin IX. Monomachos (1045)(23) für Jahrhunderte, d.h. bis zu den Anfängen der Idiorrhythmie, bestätigt und festgeschrieben wurde, — das 11. Jahrhundert zeichnet sich auch durch eine Fülle von unterschiedlich motivierten Klosterneugründungen (nach der Liste von J. Darrouzès: 57) im ganzen Reiche aus.(24) Mehrere der uns bekannten Gründergestalten faßten ihre asketischen und praktischen Vorstellungen in entsprechenden Typika zusammen. An erster Stelle ist hier Patriarch Alexios Studites (1025-1043) zu nennen, dessen heute nur noch slavisch erhaltene, reformierte Studitenregel (1034) ihre größte Nachwirkung in der neubekehrten Rus' (Kiever Höhlenkloster, ab ca. 1065/Filialen) erleben sollte.(25) Ähnlich erging es dem Typikon (nach 1084, wahrscheinlich: 1093) des Nikon vom Schwarzen Berge (Syrien), dessen kritische Gesamtedition immer noch aussteht.(26) Nachhaltiger auf das Mönchtum der Hauptstadt wirkten wohl die verschiedenen Gründungen des Lazaros vom Berge Galesios († 1054); seine an traditionellen Themen (Höhle, Hesychia, Dämonen, Kreuz, Hl. Stätten in Jerusalem, Häretiker/Paulikianer usw.) reiche Vita(27) enthält ebenfalls die Inhaltsangabe eines Typikons (Hypotyposis). Große Bedeutung kommt auch der Diataxis (1077) des Michael Attaleiates für ein klei-

(23) Ed.: Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894/Nachdr.: Amsterdam 1965, 130-140; 151-162.

(24) Vgl. A. Michel, *Die griech. Klostergründungen zu Rom um die Mitte des 11. Jh.s, Ostk. Stud.* 1 (1952), 32-45; K. Mitsakis, *Symeon Metropolitan of Euchaita and the Byzantine Ascetic Ideals in the Eleventh Century, Βυζαντινά* 2 (1970), 301-334; A. P. Každan, *Vizantijskij monastyr' XI-XII vv. kak socialn'naja gruppa, Viz. Vrem.* 31 (1971), 48-70; P. Charanis, *The monk as an element of Byzantine Society*, DOP 25 (1971), 61-84 (zum 7.-15. Jh.); A. Failler, *Le monachisme byzantin aux XIe et XIIe s. Aspects sociaux et économiques, Cah. d'Hist.* 20 (1975), 279-302; J. Leroy, *Monachisme oriental aux Xe-XIIIe s.*, ebd., 303-331; J. Darrouzès, *Le mouvement des fondations monastiques au XIe s., Trav. et Mém.* 6 (1976), 159-176.

(25) Zu ihren Editionen und neueren Studien: G. Podskalsky, *Der hl. Feodosij Pečerskij: historisch und literarisch betrachtet, Harv. Ukr. Stud.* 12/13 (1988/89), 719f. (Anm. 19-25).

(26) Zum Stand der Forschung: vgl. J. Nasrallah, *Un auteur antiochien au XIe s.: Nicon de la Montagne Noire (vers 1025-début du XIIe s.)*, in: POC 19 (1969), 150-161; A. Solignac, *Nicon de la Montagne Noire, moine antiochien, 11e s.*, in: *Dict. de Spir.*, XI, Paris 1982, 319f.

(27) Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho (BHG 979), in: ASS Nov., III, Brüssel 1910, 508-588/lückenafter Text (Hypotyposis: 585/Nr. 246).

nes Kloster und Armenhaus in Konstantinopel zu;(28) die genauen, zukunftsweisenden Anweisungen des Stifters lassen auf ein starkes, persönliches Engagement in der Sache schließen. Einen Sonderplatz nimmt das Typikon des Gregorios Pakurianos (1083) für das georgische, den Griechen verwehrte Kloster Petritzos (ab 16. Jahrhundert unter griechisch-bulgarischer Leitung: Bačkovo) ein;(29) im Unterschied zum vorigen (sieben Mönche) sollte es immer die Zahl von 51 Mönchen aufweisen. Stärker religiös geprägt ist das Typikon (samt geistlichem Testament: 1091/93) des Abtes Christodulos von Patmos für das dortige, bis heute berühmte Kloster des hl. Johannes Evangelist.(30) Damit haben wir nur die bekanntesten, besonders re-

(28) Krit. Ed.: P. GAUTIER, *La Diataxis de Michel Attaleiate*, REByz. 39 (1981), 5-143. — Vgl. zum Stand der Forschung: A. P. KAŽDAN, *Social'nye vozzrenija Michaila Attaliata, Zborn. rad. Viz. inst.* 17 (1976), 1-53; ders., *The social views of Michael Attaleiates*, in: A. KAZHDAN/S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the 11th and 12th Centuries*, Cambridge/Paris 1984, 23-86; P. LEMERLE, *La Diataxis de Michel Attaliate (mars 1077)*, in: *Cinq Etudes sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, 65-112; E. Th. TSOLAKES, *Κάποια προβλήματα τῆς "Διατάξεως" του Μιχαήλ Ατταλειάτη*, in: *Αφιέρωμα στον Εμμανουήλ Κριαρά. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου* (3 Απριλίου 1987), Thessalonike 1988, 29-36 (zum Todesjahr: nach 1085).

(29) Krit. Ed.: P. GAUTIER, *Le typikon du Sébaste Grégoire Pakourianos*, REByz. 42 (1984), 5-145. — Vgl. ferner: P. LEMERLE, *Le typikon de Grégoire Pakourianos (décembre 1083)*, in: *Cinq Etudes sur le XIe s. byzantin*, Paris 1977, 113-191; K. MAMONE, *Παρατηρήσεις ἐπὶ τοῦ Τυπικοῦ τῆς Μονῆς Πετριτζοῦ (Μπατσκόβου), Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ.* 43 (1977/78), 329-344; I. M. KONIDARES, *Τὸ τυπικὸν τοῦ Πακουριανοῦ καὶ ἡ "Ἱερατικὴ σχολὴ" τῆς μονῆς Πετριτζοῦ*, in: *Ἀντίδωρον πνευματικόν* (FS G. KONIDARES), Athen 1984, 156-169.

(30) Eine krit. Neuedition wäre dringend erwünscht; vgl. bis dahin: F. MIKLOSICH-J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, VI, Wien 1894/Nachdr.: Aalen 1968, 59-90. — Der Artikel von H. M. BIEDERMANN, *Christodulos von Patmos*, in: *Lex. MA*, II, München-Zürich 1983, 1920f., berücksichtigt leider nicht: P. GAUTIER, *La date de la mort de Christodule de Patmos (mercredi 16 mars 1093)*, REByz. 25 (1967), 235-238. — Vgl. ferner: E. L. VRANUSE, Τὰ ἁγιολογικὰ κείμενα τοῦ Ὁσίου Χριστοδούλου, ἱδρύτου τῆς ἐν Πάτμῳ Μονῆς, Athen 1986; ders., *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς Μονῆς Πάτμου. Α'. Αὐτοκρατορικά*, Athen 1980, 4*-20*; K. WARE, *The monastic ideal according to St. Christodoulos of Patmos*, in: *Διεθνὲς Συμπόσιο. Πρακτικά 'Ι. Μονὴ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. 900 χρόνια ἱστορικῆς μαρτυριάς (1088-1988). Πάτμος, 22-24 Σεπτεμβρίου 1988*, Athen 1989, 23-35; V. S. CHATZEVASILEIU, *Ἀρσένιος Σκηνούρης καὶ Χριστοδοῦλος ὁ Λατρηνός. Δύο μορφὲς ἀσκητικοῦ ἰδεώδους τοῦ 11ου αἰώνος*, in: ebd., 127-136; M. S. THEOCHARE, *Ἡ πρώτη μονὴ τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου στὴν Κῶ καὶ ὁ οἰκισμὸς τοῦ χώρου*, in: ebd., 161-168;

formwilligen Typika dieses Jahrhunderts erwähnt, keineswegs alle (vgl. z. B. noch jenes des späteren Bischofs von Strumica [Manuel] für ein Muttergotteskloster(31) oder das gereimte Typikon des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos für einen Protos des hl. Berges [1096?](32)).

Das Thema Mönchtum ist aber mit den Klostergründern keineswegs erschöpft; auch ein Kritiker wie Patriarch Johannes Oxeites von Antiocheia (1089-1100), der weder Kaiser noch Bischöfe verschonte und vor allem die Institution des Charistikariats aufs Korn nahm, ist an dieser Stelle zu nennen;(33) ferner viel gelesene geistliche Schriftsteller, wie der von Niketas Stethatos exzerpierte Philippos Monotropos mit seinem Dialog zwischen Leib und Seele,(34) oder die nur dem Namen nach bekannten Sammler von Sprichwörtern, Maximen und Lesefrüchten wie Antonios Melissa, Johannes Georgides und Paulos Euergetinos. Von der Spiritualität nicht zu trennen ist schließlich die Exegese der Hl. Schrift, die im 11. Jahrhundert zwar nicht mehr als schöpferisch bezeichnet werden kann, aber mit ihren

---

Chr. Florentes, *Ἕνας ἀνέκδοτος βίος τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου*, in: ebd., 265-274 (Ed.: 270-274).

(31) Vgl. zur Gesamtheit der Typika (ca. 40): K. A. Manaphes, *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ – Διαθῆκαι. Μελέτη φιλολογική*, Athen 1970; I. M. Konidares, *Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος*, Athen 1979.

(32) Vgl. die Patriarchatsregesten (s. Anm. 3), Nr. 982 [975]; ferner: Chr. Ktenas, *Διατάξις τοῦ ἡγουμένου τῆς μονῆς τοῦ Δοχειαρίου Νεοφύτου*, in: *Ὁ πρῶτος τοῦ Ἁγ. Ὄρους Ἄθω καὶ ἡ "Μεγάλη Μέση" ἢ "Σύναξις"*, *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπουδ.* 6 (1929), 253-257.

(33) Vgl. P. Gautier, *Diatribes de Jean l'Oxite contre Alexis Ier Comnène*, REByz. 28 (1970), 5-55; ders., *Réquisitoire du patr. Jean d'Antioche contre le charisticariat*, ebd. 33 (1975), 77-132; D. Stiernon, *Jean V (IV), dit l'Oxite, patr. d'Antioche (avant sept. 1089-1100)*, in: *Dict. de Spir.* VIII, Paris 1973, 641-645. — Zum Charistikariat: H. Ahrweiler, *Le charisticariat et les autres formes d'attribution de couvents aux Xe-XIe s.*, *Zborn. rad. Viz. inst.* 10 (1967), 1-27 (auch in: dies., *Etudes sur les structures administratives et sociales de Byzance*, London 1971, VII).

(34) Vgl. zu ihm: I. Hausherr, *Paul Evergétinos a-t-il connu Syméon le Nouveau Théologien?*, OCP 23 (1957), 58-79; G. M. Prochorov, "*Dioptra Filippa Pustynnika*". "*Dušezritel'noe zercalo*", in: *Russkaja i gruzinskaja srednovekovye literatury*, Leningrad 1979, 143-166; A. Solignac, *Philippe le Solitaire, moine grec ou byzantin, fin 11e-début 12e s.*, in: *Dict. de Spir.* XII, 1, Paris 1984, 1323-1325; W. Hörandner, *Notizen zu Philippos Monotropos*, *Βυζαντινά* 13 (1985/ersch. 1986), 2, 815-831.

Katenen — ähnlich den gesammelten Maximen — doch Breitenwirkung erzielte; hier sind die auch gegen Eustratios von Nikaia hervorgetretenen, vielseitigen Schriftsteller Niketas von Herakleia(35) und Niketas Seides(36) anzuführen. Als "Chrysostomus redivivus" läßt sich Erzbischof Theophylaktos von Achrida(37) mit seinem neutestamentlichen Kommentarwerk bezeichnen — ein letztes Aufleuchten der allegorischen Väterexegese. Fast schon so zeitlos wie die Hl. Schrift wurde natürlich auch der monastische "Klassiker", der Erbauungsroman "Barlaam und Josaphat", in diesem an Erbauungsliteratur reichen Jahrhundert weitergegeben.(38)

Ein weiterer, wichtiger Komplex, den wir hier nur berühren können, dessen Rückwirkung auf das byzantinische und noch stärker auf

(35) Vgl. zum Werk: R. Constantinescu (Ed.), *Nicetae Heracleensis commentariorum XVI orationum Gregorii Nazianzeni fragmenta rem litterariam, historiam atque doctrinam antiquitatis spectantia,* Bukarest 1977; Ch. Th. Krikones, *Συναγωγὴ πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λοῦκαν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας,* Thessalonike 1973; zur Person: J. Reuss, *Ein unbekannter Kommentar zum 1. Kapitel des Lukasevangeliums, Biblica* 58 (1977), 224-230; D. Stiernon, *Nicétas d'Heraclée métr. byz. (fin 11e-début 12e s.),* in: *Dict. de Spir.* XI, Paris, 1981, 219-221; ders., *Nicétas d'Heraclée, écrivain et métr. byz. (seconde moitié du 11e s.-première moitié du 12e s.),* in: *Cath.* IX, Paris 1982, 1206-1208.

(36) Vgl. zum Werk: P. N. Simotas, *Νικήτα Σεΐδου Σύνοψις τῆς Ἁγίας Γραφῆς κατὰ τὸν ὑπ' ἀριθ. 483 κώδικα τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος,* Thessalonike 1984; zur Person: D. Stiernon, *Nicétas Seidès, controversiste byz. (11e-12e s.),* in: *Cath.* IX, Paris 1982, 1216f. — Zu seinem Disput mit den Lateinern (Erzb. Grossolano von Mailand): R. Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides,* München 1975.

(37) Vgl. zu seinem auch für die Süd- und Ostslaven (Klimentvita, u.a.) bedeutsamen Gesamtwerk: G. Podskalsky, *Théophylacte d'Achrida, archevêque (+ vers 1120-26?),* in: *Dict. de Spir.* XV, Paris 1991, 542-546. — Ergänzungen: R. Katičić, *Vizantijski izvori na istorija naroda Jugoslavija,* III, Belgrad 1966; B. Panov, *Teofilakt Ochridski kako izvor za srednovekovnata istorija na makedonskiot narod,* Skopje 1971; ders., *Ochrid vo krajot na XI i početakot na XII v. vo svetlinata na pismata na Teofilakt Ochridski, Zborn. Archeol. Muzej na Makedonija* 6/7 (1967-74), Skopje 1975, 181-195; R. Anastasi, *Sul Logos basilikos di Teofilatto per Alessio Comneno, Orpheus* n.s. 3 (1982), 358-362; S. Antoljak/B. Panov, *Srednovekovna Makedonija,* II, Skopje 1985 (B. Panov, *Teofilakt Ochridski kako izvor za srednovekovnata istorija na makedonskijot narod*/s. oben!).

(38) Vgl. B. L. Fonkič, *Un "Barlaam et Joasaph" grec daté de 1021,* AB 91 (1973), 13-20; E. Sargologos, *Un traité de vie spirituelle et morale du XIe s.: un florilège sacro-profane du manuscrit 6 de Patmos,* Thessalonike 1990.

das nach-byzantinische Christentum aber kaum überbewertet werden kann, ist die von der griechischstämmigen Hierarchie getragene (nur ein Kiever Metropolit des 11. Jahrhunderts war Slave!) Mission der Rus'.(39) Sollte es einen direkten Zusammenhang geben zwischen dem 1143 in Byzanz verurteilten, bogomilischen (?) Satz, daß ein Christ nur als Mönch gerettet werden könne, und der in der Rus' von Kirill, dem Kiever Höhlenmönch und späteren Bischof von Turov, vertretenen These, daß der wahre Christ nur als Mönch vorstellbar sei?(40) Unter den Kiever Metropoliten des 11. Jahrhunderts ist ansonsten Ioann(es) II. (Prodromos) die herausragende Gestalt; seine Herkunft und Biographie sind noch ungenügend erhellt.(41)

Es wären noch manche Bewegungen, Ereignisse und Einzelpersonen zu erwähnen, die das 11. Jahrhundert in Byzanz mitgeprägt haben: die gegen Ende (1096) einsetzende Kreuzzugsbewegung mit ihrer der griechischen Kirche weitgehend fremden und z.T. auch bedrohlichen Ideenwelt, die Neuordnung der bulgarischen Kirche (Erzbistum von Ochrid bzw. "Bulgarien") nach der Niederlage des ersten bulgarischen Reiches, die den direkten byzantinischen Einfluß unter den Slaven verstärkte, der Proklosadept und -korrektor (im Sinne der christlichen Terminologie/Theologie) Isaak Sebastokrator,(42) der im-

(39) Vgl. oben Anm. 25 sowie: A. POPPE, *Państwo i kościół na Rusi w XI wieku*, Warschau 1968; ders., *Das Reich der Rus' im 10. und 11. Jh.*, *Jhb. f. Gesch. Osteur.* 28 (1980), 334-354, bes. 343ff.; A. F. ZAMALEEV/V. A. ZOC, *Mysliteli Kievskoj Rusi*, Kiev 1981; A. F. ZAMALEEV, *Filosofskaja mysl' v srednovekovoj Rusi XI-XVI vv.*, Leningrad 1987; Ja. N. N. ŠČAPOV, *Gosudarstvo i cerkov' Drevnej Rusi X-XIII vv.*, Moskau 1989.

(40) Vgl. die Patriarchatsregesten (s. Anm. 3), Nr. 1012 sowie G. PODSKALSKY, *L'évêque Cyrille de Tourov (IIe moitité du XIIe s.). Le théologien le plus important de la Rus' de Kiev*, *Irén.* 61 (1988), 517 (zweite Mönchsrede). — Auch Symeon der Neue Theologe steht diesem Monopolanspruch des Mönchtums nicht fern.

(41) Vgl. G. PODSKALSKY, *Metr. Ioann II. von Kiev als Ökumeniker*, *Ostk. Stud.* 37 (1988), 178-184.

(42) Vgl. zu ihm folgende neuere Editionen (mit "Emedationen" des Proklostextes) und Beiträge: I. J. RIZZO (Ed.), *Isaak Sebastokrator — Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*, Meisenheim/Glan 1971; M. ERLER (Ed.), *Isaak Sebastokrator — Über Vorsehung und Schicksal*, Meisenheim/Glan 1979; ders., *Proklos Diadochos — Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros den Ingenieur (Mechaniker)*, Meisenheim/Glan 1980; C. STEEL, *Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator*, in: *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (1980)*, Freiburg/Schweiz 1982, 365-372.

mer noch umstrittene Autor des "Timarion"([43]) und die zahlreichen, fleissigen Kanonisten (zentrales Tätigkeitsfeld: Ehefragen): Demetrios von Kyzikos, Niketas von Ankyra, Patriarch Nikolaos III. Grammatikos([44]) und andere, die schon vorher in verschiedenem Kontext genannt wurden.

Was in dieser bunten, verwirrenden Vielfalt der Strömungen und Ideen war bestimmend für das religiöse Leben im 11. Jahrhundert? Geht man aus von der Intensität der Nachwirkung, so stehen sicher das "Große Schisma", die Konfrontation von antiker Kultur und christlichem Glaube (Problem: Humanismus; theologische Methode) und die keineswegs einheitliche Ausstrahlung des Mönchtums an vorderster Stelle.

Zu diesem letztgenannten Kapitel gehört auch der Bereich, den wir bisher ausgespart haben, weil seine Bedeutung in der Konsequenz für die theologische Wissenschaft bisher kaum bemerkt und sicherlich nicht sachgemäß dargestellt wurde: die erste nachpatristische Blüte der Mystik, verkörpert in Symeon dem Neuen Theologen und seinem Schüler, Biographen und Redaktor Niketas Stethatos.

II — (Pars pro toto): Die Lichtmystik Symeons des Neuen Theologen. Ein Vorläufer des Palamismus und seine Sicht der Theologie als Wissenschaft

Über Symeon den Neuen Theologen (949-1022) und seinen Propagator, Niketa Stethatos (= Beherzte; ca. 1005-ca. 1090) ist in den letzten zwanzig Jahren viel gearbeitet worden. Nicht nur die ungewöhnlich zahlreichen, z.T. sogar doppelten Editionen der Werke Symeons([45]) sind hier anzuführen, sondern auch die ganz im augen-

([43]) Vgl. R. Romano, *Sulla possibile attribuzione del "Timarione" pseudoluciano a Nicola Callicle, Giorn. ital. di filol.* n.s. 4 (1973), 309-315; ders.; *In margine al problema della paternità del Timarione. Sull'anonimo dux di Tessalonica, Vichiana* n.s. 2 (1973), 187-189; B. Baldwin, *The autorship of the Timarion*, BZ 77 (1984), 233-237.

([44]) Vgl. D. Stiernon, *Nicolas III Grammatikos, patr. de C/ople de 1084 à 1111*, in: *Cath.* IX, Paris 1982, 1244-1246.

([45]) J. Darrouzès, *Syméon le Nouveau Théologien — Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris 1957, (zus. mit L. Neyrand), [2]1980; B. Krivochéine/J. Paramelle, *Syméon le Nouveau Théologien — Catéchèses* 1-5,

blicklichen Trend für Mystik und Esoterik liegende, teils wissenschaftliche, teils vulgarisierenden Studien(46) über die geistliche Er-

---

Paris 1963; dies., ... *Catéchèses* 6-22, Paris 1964; dies., ... *Catéchèses* 23-34, Paris 1965; J. DARROUZÈS, *Traités théologiques et éthiques*, I-II, Paris 1966/67; J. KODER/J. Paramelle, *Hymnes* 1-15, Paris 1969; J. Koder/L. Neyrand, *Hymnes* 16-40, Paris 1971; J. KODER/J. PARAMELLE/L. NEYRAND, *Hymnes* 41-58, Paris 1973; A. KAMBYLIS, *Symeon Neos Theologos — Hymnen*, Berlin—N.Y. 1976.

(46) J. KODER, *Die Hymnen Symeons, des Neuen Theologen. Untersuchungen zur Textgeschichte u. zur Edition des Niketas Stethatos, Jhb. Öst. Byz. Ges.* 15 (1966), 153-199; A. P. KAŽDAN, *Predvaritel'nye zamečanija o mirovozzrenii viz. mistika X-XI vv. Simeona, ByzSlav* 28 (1967), 1-38; H. GRAEF, *The Spiritual Director in the Thought of Symeon the New Theologian*, in: *Kyriakon* (FS J. Quasten), II, Münster 1970, 608-614; K. DEPPE, *Der wahre Christ. Eine Untersuchung zum Frömmigkeitsverständnis Symeons des Neuen Theologen und zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Messalianismus und Hesychasmus*, Göttingen 1971 (Diss.); B. KRIVOCHÉINE, *Essence créée et Essence divine dans la théologie spirituelle de Syméon le Nouveau Théologien, Messager de l'Exarchat du Patr. Russe en Europe Occidentale*, Juli-Dez. 1971, Nr. 75/76, 151-170 (auch in: *Studia Patristica* XIII, Berlin 1975, 210-226 [=TU, 116]); ders. (=Archiep. Vasilij), *Duch Svjatyj v christianskoj žizni po učeniju prepodobnogo Simeona Novogo Bogoslova, Mess. de l'Exarchat du patr. russe en Europe Occidentale* 23 (1975), 171-191; ders. (=Archev. Basile), *Vision de Lumière chez S. Syméon le Nouveau Théologien*, in: ebd. 24 (1976), 15-37; D. STATHOPULOS, *The divine light in the poetry of Symeon the New Theologian (949-1025), The Greek Orth. theol. Rev.* 19 (1974), 95-111; W. VÖLKER, *Praxis und Theorie bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byz. Mystik*, Wiesbaden 1974 (Rez.: H. PODSKALSKY, *Theol. u. Phil.* 51 [1976], 614-616); G. A. MALONEY, *The Doctrine of St. Symeon the New Theologian on the Baptism of the Holy Spirit, Diakonia* 9 (1974), 261-285; ders., *The mystic of fire and light. St. Symeon the New Theologian*, Denville/N. J. 1975; Sr. SYLVIA MARY, *Symeon the New Theologian and the Way of Tears, in: One yet two: monastic tradition, East and West. Orthodox-Cistercian Symposium*, Oxford Univ. 28.6.-1.9.1973, Kalamazoo/Mich. 1976, 95-119; J. van ROSSUM, *Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian, St. Vlad. Theol. Quart.* 20 (1976), 220-228; Ch. B. CHRISTOPHORIDES, *Ἡ πνευματικὴ πατρότης κατὰ Συμεὼν τὸν Νέον Θεολόγον*, Thessalonike 1977; R. MAISANO, *La poesia religiosa di Simeone il Teologo, Riv. di storia e lett. relig.* 13 (1977), 35-46; M. PAPAROZZI, *L'esperienza di Dio in Simeone il Nuovo Teologo, Renovatio* 12 (1977), 296-323; B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien 949-1022. Vie-Spiriutalité-Doctrine*, Chevetogne 1980; ders. (=Archiep. Vasilij), *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov 949-1022*, Paris 1980; A. de HALLEUX, *Syméon le Nouveau Théologien*, in: *L'expérience de la prière dans les grandes religions.* Actes du Colloque de Louvain-La-Neuve et Liège (22.-23.11.1978), Louvain-La-Neuve

fahrung des Studitenmönchs. Der uns hier interessierende Aspekt, gerade auch als Kontrapunkt zur Wissenschafts- und Theologiekonzeption eines Michael Psellos und Johannes Italos(47), ist allerdings bisher — soweit ich sehe — kaum erkannt bzw. behandelt worden.(48)

Symeon, dem nach einfacher Ausbildung (Grammatik/Kalligraphie) schon vor seinem Eintritt ins Studios-Kloster (977) eine Vision zuteil geworden war, blieb zeitlebens skeptisch bis ablehnend gegenüber Schulen und Schulbildung,(49) obwohl seine Schriften (vor allem die Hymnen) ohne literarische Kenntnisse undenkbar wären. Der innere Zwiespalt trat aber erst offen zutage durch die Angriffe des Ex-Metropoliten Stephanos von Nikomedeia, der — wohl aus Eifersucht auf die große Resonanz des Visionärs — Symeon mit der spitzfindigen Frage nach der Art der Distinktion zwischen Vater und Sohn als Ignorant bloßstellen wollte;(50) der Wissensstolz des inzwischen zum

---

1980, 351-363 (auch in: ders., *Patrologie et oecuménisme. Recueil d'études*, Leuven 1990, 769-781); B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris 1980; C. TSIRPANLIS, *The Trinitarian and Mystical Theology of St. Symeon the New Theologian*, 'Ἐκκλησία καὶ Θεολογία 2 (1981), 507-544; M. LOOS, *Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine*, *Jhb. Öst. Byz.* 32/2 (1982), 237-246; A. J. van der AALST, *Symeon de Nieuwe Theolog 949-1022. Politieke en Sociale Ideen van en Mysticus*, I-II, *Het Christel. Oosten* 37 (1985), 229-247; 38 (1986), 3-22; D. STANESCU, *Influenţa operei Sfîntului Simeon Noul Teolog asupra vieţii monastice romaneşti*, *Mitropolia Banatului* 38 (1988), 1, 43-50; H. J. M. TURNER, *St. Symeon the New Theologian and Dualist Heresies — Comparisons and Contrasts*, *St. Vlad. Theol. Quart* 32 (1988), 359-366; T. ŠPIDLIK, *Syméon le Nouveau Théologien*, in: *Dict. de Spir.* XIV, Paris 1991, 1387-1401.

(47) Vgl. dazu nur G. CIOFFARI, *Ricerca teologica e illuminazione dello Spirito nella teologia bizantina del secolo XI*, *Nicolaus* 8 (1980), 341-350.

(48) Etwa durch I. HAUSHERR (Einführung zur Symeon-Vita), J. DARROUZÈS (in Einleitung und Anmerkungen seiner Editionen) oder B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ* (s. Anm. 46), 188-193 bzw T. Špidlik, *Syméon* (s. Anm. 46), 1391f.

(49) Vita Symeonis, Nr. 146 (I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rom 1928, 216): Symeon trieb Theologie "ἀμαθὴς τῶν θύραθεν ὢν μαθημάτων". — Vgl. das Vorwort des Niketas Stethatos zu den Hymnen Symeons, der "τῆς θύραθεν ἐπιστήμης τῶν λόγων πάντη ἄγευστος" gewesen sei und dennoch "τῷ ὄντι σοφὸς καὶ θεολόγος δογματικώτατος": Hymnes 1-15, ed. J. KODER/J. PARAMELLE (s. Anm. 45), 116, Z. 114-118.

(50) Es geht um die Alternative: Real- oder Mentaldistinktion; Vita Sy-

aufsichtsberechtigten Hoftheologen avancierten Stephanos mußte Symeon dazu treiben, das ganze Gewicht der möglichen Gotteserkenntnis von der inneren Erleuchtung bzw. Lichtvision abhängig zu machen. Dies veranlaßte später den Mönch Nephon Hypopsephios (= Ps.-Demetrios Kydones) dazu, seinen Angriff auf Palamas mit einem Seitenhieb auf Symeon zu verbinden, der in seinen Schriften vieles "Unheilige und Blasphemische" (βέβηλα καὶ βλάσφημα) niedergeschrieben habe.([51]) Der französische Hellenist F. Combefis OP (1605-1679) wollte Symeons Vita aus dem gleichen Grunde nicht in die "Acta Sanctorum" aufgenommen wissen;([52]) ähnlich wie im Falle des Palamas, zweifelte man im Westen an seiner Orthodoxie und Heiligkeit.([53]) Auf orthodoxer Seite wurde Symeon, einer der meistgelesensten Autoren auf dem Athos,([54]) dagegen als Inspirator des Palamas empfunden.([55]) Seinerseits folgte Symeon ganz den Fußstapfen seines geistlichen Vaters, Symeon Eulabes, dessen privater Kult (samt — verlorener — Biographie) dem berühmten Adepten zum weiteren Vorwurf gemacht wurde.([56]) Von den Kirchenvätern werden gelegentlich Basileios, Gregorios von Nazianz und Johannes Chrysostomos genannt oder zitiert.([57]) Spirituell verstand sich Symeon aber auch als Erbe der Mönchsväter des Sinai (Johannes Klimax; Diado-

meonis, Nr. 74f. (HAUSHERR, *Un grand mystique*..., 100-104); Symeon, Theologica I (ed. J. DARROUZÈS, *Traités* [s. Anm. 45], I, 96-98); Hymne XXI (ed. J. KODER/L. NEYRAND, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 45], 130-168).

([51]) PG 154, 840AB. — Nephon beruft sich vor allem auf die Symeon wohl nicht zuzuschreibende "Μέθοδος τῆς προσευχῆς".

([52]) Vgl. HAUSHERR, *Un grand mystique* (s. Anm. 49), VII-IX.

([53]) Vgl. G. PODSKALSKY, *Griech. Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, München 1988, 42.

([54]) Vgl. die Empfehlung (zusammen mit Niketas Stethatos u.a.) bei Gregorios Sinaites: PG 150, 1324D.

([55]) Von Palamas selbst wird Symeon allerdings kaum zitiert. Wenn man den Registern der bisher erschienenen vier Bände der Συγγράμματα (Thessalonike 1962-1988) trauen darf, dann wird nur in Bd. I die ps.-symeonische "Μέθοδος τῆς προσευχῆς" einmal erwähnt; auch die Edition von R. SINKEWICZ (*The One Hundred and Fifty Chapters*, Toronto 1988) weist kein Symeon-Zitat nach.

([56]) Vita Symeonis, Nr. 72f. (HAUSHERR, *Un grand mystique* [s. Anm. 49], 98-100), Nr. 81 (ebd., 110), Nr. 92 (ebd., 126).

([57]) Hymne XIX (ed. J. KODER/L. NEYRAND, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 49], 100, Z. 79-81); Hymne XXIII (ebd. 216, Z. 415).

chos von Photike),(58) insbesondere in der Pflege eines methodisch noch nicht fixierten Hesychasmus.

Jeder Leser der bisher edierten Schriften Symeons wird bald ihren thematischen, z.T. bis in die parallele Wortwahl reichenden Zusammenhalt bemerken; während ihre Entstehungszeit(59) nur in Einzelfällen approximativ bestimmt werden kann (die Kontroverse mit Stephanos von Nikomedeia fällt vermutlich in die Jahre vor dem Exil Symeons, also etwa 1003 bis 1009), steht fest, daß Niketas Stethatos als von Symeon selbst vorgesehener Herausgeber seiner Schriften diese posthum wohl mehrfach redigiert, d.h. für einen größeren Leserkreis (Mönche und Laien) bearbeitet hat. So erklären sich die frappanten Gemeinsamkeiten zwischen den (Mönchs-)Katechesen(60) und den theologisch-ethischen Reden (Traktaten). Natürlich können die verschlungenen Wege der Textüberlieferung hier nicht im Detail nachgezeichnet werden.

Kommen wir nach diesen einleitenden Bemerkungen wieder zu unserer Kernfrage zurück. Stephanos von Nikomedeia (+ nach 1011), dessen bisher leider unedierte Werke(61) — neben einer Trinitätslehre einige logisch-dialektische Schriften — womöglich zur Aufhellung der genauen Streitpunkte dienlich wären, entbehrt nach dem Urteil Symeons der zu jedem geistig-geistlichen Aufstieg notwendigen ἀπάθεια;(62) seine scheinbare geistige Überlegenheit, seine ihm vom Volk zugeschriebene Weisheit sind in Wirklichkeit nur Vorspiegelungen des Bösen.(63) Mit einem gewissen Maß an Sarkasmus nennt Symeon später die Drahtzieher seines Exils seine "Wohltäter, Herren und wahren Freunde".(64) Tatsächlich aber könne niemand dem Glauben schenken, der das Herz des Menschen nicht kenne, dessen Wissen

(58) Vita Symeonis, Nr. 6 (HAUSHERR, *Un grand mystique* [s. Anm. 49], 12).

(59) Vgl. den Datierungsversuch für einige Hymnen bei KAMBYLIS, *Symeon* (s. Anm. 45), XXVI-XXX.

(60) Hier ist noch eine lange fälschlich unter Diadochos von Photike laufende Katechese nachzutragen: E. des PLACES, *Diadoque de Photicé — Œuvres spirituelles*, Paris 1955, 179-183.

(61) Vgl. BECK, *Kirche* (s. Anm. 2), 531f.

(62) Ethica IV (ed. J. DARROUZÈS, *Traités* [s. Anm. 45], II, 10, Z. 21-29).

(63) Ebd. (62, Z. 755-760).

(64) Hymne IV (ed. J. KODER/J. PARAMELLE, *Hymnes* 1-15 [s. Anm. 45], 196, Z. 93-95).

nicht weiter reiche als die Sinneserfahrung (Auge und Ohr);(65) dem scheinbar unbegrenzten Wissensdrang seines Gegners setzt Symeon die Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur sowie der meisten ihrer Werke entgegen, die nur durch die unserer Erkenntnis zugänglichen Handlungen (Energien) Gottes gemildert werde.(66) Die eher gehäßig gemeinte Fangfrage des Stephanos nach der Distinktion zwischen Vater und Sohn beantwortet Symeon mit der Feststellung, daß zwischen den beiden göttlichen Personen überhaupt keine Trennung möglich sei (ähnlich wie zwischen Verstand und Wort beim Menschen).(67)

Was hat Symeon nun dieser, sagen wir, rein akademischen Theologiekonzeption als eigenen, nicht nur polemischen Ansatz gegenüberzustellen? Drehscheibe seiner Grundthese ist die Aussage, daß für das Handeln des Christen nur die bewußte Geisterfahrung zählt, während der angeblich unbewußte Geistbesitz bzw. die Behauptung von der Unmöglichkeit der Geisterfahrung auf Erden hohles Gerede darstellten.(68) Dieser Satz bedingt die von Symeon mehrfach vorgetragene, fundamentale Unterscheidung zwischen empfangenem Taufsakrament und Geistbesitz (d.h. einem wirklichen Leben in Christus), die nur dann zusammenfallen, wenn der Taufe eine vorbereitende Reinigungsphase vorausging oder eine Festigung im Glauben folgte.(69) Wer sich also noch der Welt verhaftet und nicht ganz vom Geist verwandelt erlebt, sollte besser in der Kirche schweigen, statt leere Worte zu machen.(70) Lehrer, Äbte, Hierarchen der Kirche, die nicht im Lichte Christi bzw. des Hl. Geistes stehen, sind Usurpatoren, Simonisten, geistliche Ignoranten; Erkenntnis ist nicht identisch mit dem inneren Licht, wird aber durch dieses Licht erst ermöglicht.(71) Darum sollte nur derjenige andere belehren wollen, der zunächst durch die Beobachtung der Gebote und die Lichtschau dazu

(65) Hymne XXIV (ed. J. Koder/L. Neyrand, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 45], 246, Z. 273-276).

(66) Hymne XXXI (ebd., 384, Z. 5-9), vgl. Hymne XXI (vgl. oben Anm. 50).

(67) Hymne XLIV (ed. J. Koder u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 76, Z. 74-90).

(68) Ethica V (ed. J. Darrouzès, *Traités* [s. Anm. 45], II, 78-118, bes. 78-80; 96-100).

(69) Ethica X (ebd., 282-286).

(70) Ethica VI (ebd. 146-148).

(71) Katechese XXVIII (ed. B. Krivochéine/J. Paramelle, *Catéchèses* 23-34 [s. Anm. 45], 142-162, bes. 142-146).

befähigt wurde.(72) Symeon will das Taufsakrament damit nicht abwerten oder gar ausschalten (wie die Bogomilen), sondern nur (entsprechend der Lehre des Apostels Paulus sowie der alltäglichen Lebenserfahrung) auf die Notwendigkeit einer zweiten Taufe hinweisen, die sich zur ersten verhält wie die Wahrheit zum Vorzeichen (τύπος).(73) Allerdings habe unter seinen Mitmenschen bisher höchstens einer unter Tausend oder gar Zehntausend diese zweite Geisttaufe empfangen.(74) Schon Niketas Stethatos war sich im Vorwort zu den Hymnen darüber in klaren, daß diese theologische Konzeption (τὸ ὕψος τῆς θεολογίας καὶ τὸ βάθος τῆς τούτων ἄντικρυς γνώσεως) nicht allen Menschen verständlich oder zugänglich sein würde.(75) Symeons Grundthese läßt sich somit zusammenfassen in der Überzeugung vom absolut notwendigen Primat der erfahrenen Lichtschau (auf der Basis der Sakramente: Taufe und Eucharistie) vor dem Studium bzw. der vorausgehenden Gnade vor jedem diskursiven Denken dessen, der sich "Theologe" nennen will.(76) Der Prototyp des Theologen schlechthin ist für Symeon der oft zitierte Apostel Paulos;(77) sein Beispiel zeige, daß weder durch bloße Worte noch durch exakte Beweise für Lehrer oder Schüler das Göttliche erkennbar bzw. aussagbar werde, sondern nur durch die Mystagogie des christlichen Lebens.(78)

Daß Symeon kein totaler Einzelgänger war, sondern einer bestimmten Zeitströmung Ausdruck verlieh, könnte man aus einer vereinzelten Bemerkung eines Laien, des Feldherrn und Staatsmannes Kekaumenos (2. Hälfte 11. Jh.) schließen, wenn er seinem Sohn auch den folgenden Ratschlag gibt: "Findest du Aufnahme in die Hierarchie, etwa als Metropolit oder Bischof, so nimm die Wahl nicht an;

(72) Centurie I, 4 (ed. J. Darrouzès, *Chapitres* [s. Anm. 45], 41); vgl. I, 48 (ebd., 53).

(73) Centurie I, 36; III, 45 (ebd., 50; 93).

(74) Hymne L (ed. J. Koder/J. Paramelle/L. Neyrand, *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 168, Z. 157-161).

(75) Hymnes 1-15 (ed. J. Koder/J. Paramelle [s. Anm. 45], 106, Z. 4-7).

(76) Ethica V; IX (ed. J. Darrouzès, *Traités* [s. Anm. 45], II, 96-100; 218-246); Hymne LII (ed. J. Koder u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 198-210).

(77) Hymne XLIV (ebd. 88, Z. 248-90, Z. 292); Ethica III (ed. J. Darrouzès, *Traités* [s. Anm. 45], I, 396-400).

(78) Katechese XIV (ed. B. Krivochéine/J. Paramelle, *Catéchèses* 6-22 [s. Anm. 45], 218, Z. 198-220, Z. 212).

bevor du nicht durch Fasten und Nachtwachen eine Offenbarung von oben herbeigeführt und völlige Gewißheit von Gott bekommen hast. Läßt die Erscheinung Gottes auf sich warten, so sei doch guten Mutes, harre aus und demütige dich vor Gott, und du wirst ihn zu schauen bekommen. Nur muß dein Leben rein und frei von hemmenden Leidenschaften sein. Doch was spreche ich von einer Metropolie? Wenn auf dich die Wahl zum Patriarchen fällt, so wage erst recht nicht, das Steuer der hl. Kirche Gottes in die Hand zu nehmen, ohne daß sich dir Gott vorher gezeigt hat."(79) Leider läßt sich über die Person des Kekaumenos und seine mögliche Vertrautheit mit der Gestalt und den Schriften Symeons nichts ausmachen. Wieweit auch der posthum von einer Synode verurteilte Konstantin Chrysomallos die Auffassungen Symeons teilte, läßt sich wegen der fast vollständigen Vernichtung seiner Schriften nicht mehr genau ermitteln.(80)

Wie aber verhält sich die Theologiekonzeption Symeons zu jener des Palamas, als dessen Vorläufer und Gesinnungsgenosse er oft betrachtet wird? Wo liegen die Gemeinsamkeiten, wo die Unterschiede? Mit dieser Frage kann es uns natürlich nur um eine Abgrenzung Symeons gehen, ohne die Problematik des palamitischen Ansatzes als solche erörtern zu wollen. Bekanntlich ist im Palamismus das Wirken der ungeschaffenen Gnade, d.h. der göttlichen Energien, weitgehend an die Stelle der im frühen Christentum häufig gebrauchten Redewendung von der Einwohnung des Hl. Geistes (= Geist Christi) im Menschen getreten;(81) die Trinität wird nach dieser Prämisse dem Menschen ausschließlich erfahrbar in ihrem einheitlichen, nicht mehr spezifisch personbezogenen Handeln nach außen; die Strahlen des Taborlichtes sind dann das einzig mögliche Zeugnis für das unzugängliche Wesen der Sonne (= Gott), von dem sie zwar ausgehen, aber zugleich real getrennt sind (Antinomie!). Theologie ist in diesem

(79) Zitiert nach der Übersetzung von H.-G. Beck, *Vademecum des byz. Aristokraten. Das sog. Strategikon des Kekaumenos*, Graz-Wien-Köln 1956, 94f. (Nr. 123). — Vgl. J. Darrouzès, *Traités* [s. Anm. 45], I, 34.

(80) Vgl. J. Gouillard, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien, Trav. et Mém.* 5 (1973), 313-327 (auch in: ders., *La vie religieuse à Byzance*, London, 1981, XI); ders., *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143)*, REByz. 36 (1978), 5-81.

(81) Vgl. D. Wendebourg, *Geist oder Energien?*, München 1980 (Rez.: G. Podskalsky, BZ 76 [983], 53f.).

geschlossenen System nur denkbar im Stande der göttlichen Erleuchtung, deren Wirksamkeit nicht notwendig an den Empfang der kirchlichen Sakramente gebunden ist. Symeon redet dagegen noch unbefangen vom Leben und Wirken Christi und des Hl. Geistes in uns;(82) gleichzeitig kennt er aber auch eine Schau des göttlichen Lichtes mit den geistigen (nicht sinnlichen, wie bei Palamas) Augen des Menschen.(83) An anderer Stelle wiederum bezeichnet er Gott selbst als unaussprechliches und unzugängliches Licht, das sich nur den Würdigen nach dem Maße ihres Glaubens zeige.(84) Auch das Paradigma des Taborgeschehens (d.h. der Schau Christi [!] in seinem göttlichen Licht) ist Symeon nicht fremd, ohne daß er ihm eine Monopolfunktion zuerkennen würde.(85) Mehrfach kommt ferner die Metapher vom Hl. Geist als "lichtartigem Schwimmbad" (κολυμβήθρα φωτοειδής) vor.(86) Die noch fließende Terminologie Symeons verrät sich z.B. an einer Stelle der Hymnen, wenn "das einzige Licht der Hl. Dreifaltigkeit als unteilbar und doch dreigeteilt, das als einziges in drei Personen subsistiert," charakterisiert wird;(87) er kann sogar behaupten, Gott wohne "wesenhaft" (οὐσιωδῶς) im Menschen;(88) genauso selbstverständlich spricht er dann auch wieder

(82) Katechese XIII (ed. B. Krivochéine/J. Paramelle, *Catéchèses* 6-22 [s. Anm. 45], 198, Z. 106-200, Z. 124); XIV (ebd., 214, Z. 142-216, Z. 168). — Von der Einwohnung der drei göttlichen Personen ist die Rede in Centurie I, 7 (ed. J. Darrouzès, *Chapitres* [s. Anm. 45], 42). — Wer den Hl. Geist besitzt, besitzt alle drei göttlichen Personen "unvermischt und ungetrennt": Hymne XXI (ed. J. Koder/L. Neyrand, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 45], 146, Z. 200f.).

(83) Katechese XIV (ebd., 212, Z. 117-214, Z. 128); XVI (ebd., 244, Z. 82-246, Z. 107). In diesem Kontext taucht auch das für die Jungfräulichkeit Mariens verwendete Symbol des "brennenden Dornbuschs" (Ex 3, 2) auf: XVIII (ebd., 288, Z. 293-298).

(84) Katechese XIX (ebd., 326, Z. 153-160).

(85) Katechese XX (ebd., 336, Z. 71-78); Hymne XLIX (ed. J. Koder u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 146, Z. 1-10). — Vgl. Vita Symeonis, Nr. 36 (Hausherr, *Un grand mystique* [s. Anm. 49], 48).

(86) Katechese XXXII (ed. B. Krivochéisne/J. Paramelle, *Catéchèses* 23-34 [s. Anm. 45], 244, Z. 80); *Hymne* XLIV (ed. J. Koder u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 94, Z. 349f.).

(87) Hymne II (ed. J. Koder/J. Paramelle, *Hymnes* 1-15 [s. Anm. 45], 182, Z. 90-94). — Vgl. *Hymne* XXXIII (ed. J. Koder/J. Paramelle, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 45], 412).

(88) Hymne XLIV (ed. J. Koder u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 82, Z. 154).

von den "Energien des Lichtes",(89) ohne sich des geringsten Widerspruchs in seiner Ausdrucksweise bewußt zu sein. Auf eine ähnlich breite Palette von Aussagen und Erfahrungen über göttliches Leben im Menschen stößt man auch in der (kürzeren) Vita Symeons seines Schülers Niketas Stethatos.(90)

Somit stellen wir fest, daß Symeon zwar viele Elemente der Theologie des Palamas vorwegnimmt, sie aber weder insgesamt systematisiert noch einzeln verabsolutiert; erst in den Schlußfolgerungen für die rechte und einzig legitime Art, Theologie zu treiben, treffen sich die beiden Mystiker in jenem verengten Theologiebegriff, der nur jene Ergebnisse der Forschung gelten lassen will, die direkt und exklusiv auf göttliches Wirken im Menschen zurückzuführen sind. Die Kriterien, wer diese entscheidende Wertung der Resultate vornehmen kann und darf, sind bei beiden unbefriedigend; in Frage kommen letztlich nur der betreffende Theologe durch kritische Selbstprüfung oder allenfalls ein anderer, dessen Qualifikation wiederum nur von diesem selbst erkannt werden kann.(91) Ein Lehramt der Institution Kirche wäre entweder inkompetent oder müßte sich durch den Selbstausweis als Kreis von Mystikern legitimieren. Theologische Forschung in Verbindung mit den übrigen, "weltlichen" Wissenschaften führt nach dieser Sicht notwendig zur "doppelten Wahrheit" (Empirie/Transzendenz) und bleibt in ihrer mystischen Komponente völlig unobjektivierbar. Symeons Ansatz schränkt die Theologie absichtlich auf die Mystik ein, während man Jahrhunderte später der entgegengesetzten Methode Barlaams von Seminara den Vorwurf des Agnostizismus gemacht hat — nicht ganz zu Unrecht.

Was bei Symeon, gegenüber dem Hesychasmus des 14. Jahrhunderts, in seiner vorpalamitischen und palamitischen Form, noch völlig fehlt, ist die Empfehlung des Jesusgebets und erst recht die Atemtechnik bei seiner Verrichtung: es findet sich jedenfalls nicht in der

(89) Hymne LI (ebd., 184, Z. 3). Vgl. auch die Vorrede des Niketas Stethatos: Hymnes 1-15, ed. J. KODER/J. PARAMELLE [s. Anm. 45], 112, Z. 64.

(90) Vgl. Vita Symeonis, Nr. 23, 29f., 69f., 71, 113, 127 (ed. HAUSHERR, *Un grand mystique* [s. Anm. 49], 32, 40, 92-96, 156f., 182).

(91) Ein in gewissem Sinne "objektives" Kriterium wäre die von Symeon beschworene Übereinstimmung mit den Vätern — wenn er nicht auch sie wiederum alleine konstatieren könnte, ohne Einbeziehung des kirchlichen Lehramtes: Ethica V (ed. J. DARROUZÈS, *Traités* [s. Anm. 45], II, 110, Z. 418-435).

Gebetsanweisung Symeons für einen Adepten.(92) Entsprechend dem frühen, sinaitischen Hesychasmus weist Symeon ferner die Auffassung eines sinnlichen Lichtes (bestimmt für die Ungläubigen!) von sich — zugunsten eines rein geistigen.(93) Darum verteidigt er auch die Gleichförmigkeit mit den Vätern wie ein Dogma gegen die Häretiker.(94)

Eines der wenigen Themen Symeons, dans gänzlich außerhalb seiner theologischen Grundthese liegt, ist die wiederholte Anspielung auf die sieben Tage oder Perioden (Millennien) der Weltdauer, denen ein achter, ewiger Tag der Ruhe folgen werde:(95) diese häufig angewandte Berechnung ist ein fester Bestandteil der byzantinischen Eschatologie. Daß Symeon darauf zu sprechen kommt, könnte vielleicht mit einer besonderen Weltenderwartung um das Jahr 1000 zusammenhängen.(96) Die Eucharistie ist einmal als Viaticum, d.h. Proviant für die Seelenreise zum Himmel, angesprochen:(97) diese Sichtweise ist schon dem frühen Mönchtum eigen.

Bleibt uns noch ein kurzer Blick auf Niketas Stethatos,(98) den Schüler, Biographen und Redaktor (d.h. auch Interpreten) Symeons des Neuen Theologen. Die mittlere Phase seines Lebens als Mit-

(92) Katechese XXX (ed. B. KRIVOCHÉINE/J. PARAMELLE, *Catéchèses* 23-34 [s. Anm. 45], 206); vgl. aber: Vita Symeonis, Nr. 5 (ed. HAUSHERR, *Un grand mystique* [s. Anm. 49], 9).

(93) Katechese XX (ed. B. KRIVOCHÉINE/J. PARAMELLE, *Catéchèses* 6-22 [s. Anm. 45], 344); Hymne XXI (ed. J. KODER/L. NEYRAND, *Hymnes* 16-40 [s. Anm. 45], 142 Z. 153-157).

(94) Katechese XXIX (ed. B. Krivochéine/J. Paramelle, Catéchèses 23-34 [s. Anm. 45], 176-178).

(95) Ethica I, 1 (ed. J. DARROUZÈS, *Traités* [s. Anm. 45], I, 180-182); II, 3 (ebd., 340-344); Hymne LVIII (ed. J. KODER u.a., *Hymnes* 41-58 [s. Anm. 45], 300, Z. 306-309). — Vgl. dazu: G. PODSKALSKY, *Byz. Reichseschatologie*, München 1972; ders., *Ruhestand oder Vollendung? Zur Symbolik des achten Tages in der griech.-byz. Theologie*, in: *Fest und Alltag in Byzanz*, München 1990, 157-166 (Text), 216-219 (Anm.).

(96) Vgl. G. PODSKALSKY, *Marginalien zur byz. Reichseschatologie*, BZ 67 (1974), 351-358, hier: 357f.

(97) Hymne XLIX (ebd., 154, Z. 92-105); vgl. Katechese XXXIV (ed. B. KRIVOCHÉINE/J. PARAMELLE, *Catéchèses* 23-34 [s. Anm. 45], 290-292).

(98) Vgl. A. SOLIGNAC, *Nicétas Stéthatos, moine byz., 11e s.*, in: *Dict. de Spir.* XI, Paris 1981, 224-230; D. STIERNON, *Nicétas Stéthatos, hiéromoine byz., auteur spirituel et controversiste (11e s.)*, in: *Cath.* IX, Paris 1982, 1217-1219; ferner: D. G. TSAMES, *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθᾶτον*, Thessalonike 1971 (= Ἀναλ. Βλατ., 11).

kämpfer des Kerullarios gegen die Lateiner kann dabei außer Acht bleiben; seine mystischen Schriften sind Alterswerke. Der Ankläger des Italos(99) ist selbst kein spekulativer Theologe, sondern will nur das orthodoxe Credo gegen alle häretischen Angriffe verteidigen; seine Themen ähneln denen Symeons, sind aber eigenständig abgehandelt. So stellt er in seinen "Κεφάλαια" vier eigene Vorbedingungen für den mystischen Theologen auf, der jedoch niemals ohne die "φυσικὴ θεωρία" auskommen könne.(100) Ohne den Hl. Geist, nur mit dem Profanwissen (ἔξω μαθήματα), gibt es kein Verständnis der Hl. Schrift;(101) darum sollten Laien sich nicht zu Lehrern des Dogmas aufwerfen.(102) Andererseits stehe ein Geistbegabter (wie der Apostel Paulus) über jedem, der nur die Bischofsweihe empfangen habe.(103) Niketas achtet Patriarchen, Metropoliten und Erzbischöfe als Träger der kirchlichen Hierarchie und bindet sich ausdrücklich an die normative Lehre der Väter.(104) Auch bei ihm ist das Verhältnis von Wesen und Energien in Gott noch nicht näher bestimmt; er spricht von den geistig wahrnehmbaren, lichtausgießenden "Energien des Hl. Geistes".(105)

Nach Niketas Stethatos scheint niemand den theologischen Ansatz Symeons weitergeführt zu haben; es besteht damit eine Lücke in der monastischen Lichtmystik bis zu Gregorios Palamas in der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts (sieht man einmal ab vom sog. "Palamismus vor Palamas" im 13. Jahrhundert, der sich aber eher auf das Filioque-Problem bezieht). Ähnlich ergeht es der dialektischen Theologie, deren Hauptvertreter im 11. Jahrhundert verurteilt wurden: sie erlebt mit Barlaam und Gleichgesinnten eine Auferstehung, um dann allerdings definitiv als "unorthodox" gebrandmarkt zu wer-

(99) Vgl. J. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos — Opuscules et lettres*, Paris 1961, 21.

(100) PG 120, 852A-853A (Capita I, 1); 964AC (Cap. III, 20-22).

(101) Brief V, 3 (an Gregorios Sophistes) (ed. Darrouzès, *Opuscules* [s. Anm. 99], 248).

(102) Brief VII, 5 (ebd., 276-278); VIII, 2-3 (ebd. 282).

(103) De hierarchia: ebd. 340 (Nr. 37); vgl. dazu: J. van Rossum, *Reflections on Byzantine Ecclesiology: Nicetas Stethatos' "On the Hierarchy", St. Vlad. Theol. Quart.* 25 (1981), 75-83.

(104) De hierarchia: ebd., 330-332 (nr. 26, 28, 30); *Περὶ ὅρων ζωῆς*: ebd.; 394-398 (Nr. 32-35).

(105) Περὶ ψυχῆς 66: ebd. 128, Z. 12-21. — Das Taborgeschehen ist noch nicht integriert: PG 120, 1000A (Cap. III, 83).

den (was ein nachbyzantinisches Weiterleben nicht ganz verhindern konnte). Symeon der Neue Theologe und seine Theologie scheinen damit vorläufig eine Art von "Alleinvertretungsanspruch" in der Orthodoxie erworben zu haben: schon aus diesem Grunde mußte seine Theorie einmal deutlich präsentiert werden. — Ein weiterer Aspekt könnte der Vergleich des 11. Jahrhunderts in Byzanz mit dem Westen bzw. der christlich-arabischen Kultur dieser Zeit sein;([106]) auch in diesen beiden Kulturkreisen spricht man vom selben Zeitraum als einer Blüteperiode. Aber dieser Vergleich kann hier nur empfohlen, nicht vertieft werden.*

Phil.-theol. Hochschule St. Georgen Gerhard PODSKALSKY S.J.
Offenbacher Landstraße 224
D-6000 Frankfurt/Main 70

([106]) Vgl. dazu: H. KUSS, *Byzant. u. lat. Kultur in Süditalien. Studien zur Begegnung zw. Byzanz u. dem Abendland im relig. u. geistigen Leben Unteritaliens* (900-1250), Göttingen 1964 (Diss.); *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda settimana internaz. di studio. Mendola 30 agosto-6 settembre 1962,* Mailand 1965; J. GAUSS, *Zur Orientpolitik Gregors VII.*, in: *Ost u. West in der Kirchen- und Papstgeschichte des 11. Jahrhunderts,* Zürich 1967, 41-68 (vgl. ebd., 71-100: *Papst Urban und Kaiser Alexios*); *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122). Actes de la 4e semaine intern. d'Et. médiév.* (Mendola, 23-29 août 1968), Mailand 1971. A. P. KASHDAN (= Každan), *Byzanz und seine Kultur,* Berlin ²1973 (enthält noch einige vulgärmarxistische Residuen); I. SORLIN, *Publications soviétiques sur le XIe s., Trav. et Mém.* 6 (1976), 367-398; B. M. KACZYNSKI, *Greek Learning in the Medieval West: A Study of St. Gall,* 816-1022, Michigan/Ann Arbor 1976 (Diss.); *Le istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli XI-XII,* Mailand 1977; A. GUILLOU, *La civiltà bizantina del IX all'XI secolo. Aspetti e problemi,* Bari 1978; M. RENTSCHLER, *Griech. Kultur und Byzanz im Urteil westl. Autoren des 11. Jhs., Saeculum 31* (1980), 112-156; J. LAUDAGE, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jh.*, Köln-Wien 1984; E. WERNER/M. ERBSTÖSSER, *Ketzer und Heilige. Das relig. Leben im Hochmittelalter,* Wien-Köln-Graz 1986 (klassengebundene Ideologienalyse); G. TELLENBACH, *Die westl. Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jh.*, Göttingen 1988. — Zur arab. Welt: G. TROUPEAU, *La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIe s., Cah. de civ. médiév.* 14 (1971), 1-20; vgl. ebd., 131-148, 239-255.

* Der vorstehende Text wurde verkürzt und in englischer Sprache vorgetragen auf dem Symposium (8. März 1991) "Byzantine Society and Civilisation in the Eleventh Century" (Los Angeles, UCLA, Center for Medieval and Renaissance Studies).

COMMENTARII BREVIORES

PATRICK VISCUSO

Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology

This study will systematically present the late Byzantine theological view of sexuality found in the *Syntagma kata Stoicheion* or *Alphabetical Collection* of Matthew Blastares, a fourteenth century monastic theologian. Blastares resided in the Thessalonikan monastery of the Theotokos Peribleptos. He was deeply involved in the unionist question and the hesychast controversy. (1)

The *Alphabetical Collection*, his major work, was a theological and legal handbook that combined both ecclesiastical and civil law. This work deals especially with theological and canonical questions concerning marriage. Blastares' collection, organized in encyclopedic fashion according to topic, is a work of synthesis that summarizes the legal tradition of the Byzantine Church. Its widespread use is evidenced by the large number of manuscripts in which the work survives. (2) The *Alphabetical Collection* exerted a significant influence on Orthodox theological and legal thought, and remained a major theological and canonical resource for Greek Orthodox clergy until the eighteenth century. (3)

(1) The main sources for Matthew Blastares' life are manuscript annotations, correspondence, and selected passages from his works. Secondary works dealing with Blastares include encyclopedia articles, one major book that focuses on his hymnography and includes a brief study of his life and writings, several rare Russian translations and studies completed during the Tsarist period, and a few articles and books dealing with diverse aspects of his life and canonical work, particularly concerned with his historical position and influence on Slavic legislation. A listing of these sources as well as an analysis of Blastares' canonical work is contained in my recent study, "A Late Byzantine Theology of Canon Law," *The Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989) 203-219.

(2) A survey of the Greek manuscripts is found in Robert E. Sinkewicz and Walter M. Hayes, *Manuscript Listings of the Authored Works of the Palaeologan Period* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1989), H 07 – K 08.

(3) The full title of Blastares' encyclopedia is, *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον τῶν ἐμπεριειλημμένων ἁπασῶν ὑποθέσεων τοῖς ἱεροῖς καὶ θείοις κανόσι, πονηθέν τε ἅμα καὶ συντεθὲν τῷ ἐν ἱερομονάχοις ἐλαχίστῳ Ματθαίῳ, An Alphabetical Collection of All Subjects that are contained in Sacred and Divine Canons, prepared and at the*

OCP 57 (1991) 399-408

According to Blastares' usage, the term "defilement" or μολυσμός characterizes the effect of personal impurity (ἀκαθαρσία) on an attempted relationship with the Divine or Sacred. Two types of defilement are distinguished. These are differentiated according to their source.

The first type results from the impurity caused by committing sin. For Blastares, sin takes place by one's assent (διὰ συγκαταθέσεως) to an evil desire (τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν). The resulting transgression is considered a sin of intention (ἥ τε κατὰ διάνοιαν ἁμαρτία) that defiles the mind. The remedy for this type of defilement is the repentance of the sinner.

This type of defilement can be better understood if Blastares' treatment of masturbation is examined. At the outset, a distinction is made between a seminal emission and masturbation. Blastares states that a seminal emission is not regarded as impure by nature:

> For if without any preexisting passion whatsoever, the emission of the organ has occurred spontaneously, nature expelling it as an excretion, let him who suffered it approach unhindered to the Divine Communion.(4)

The basis for this reasoning lies in the idea that "nothing created by God is by its nature impure (ἀκάθαρτον)."(5) The "passages" given to man for natural excretions are the means by which the "body discharges superfluity:"(6)

> Thus, the hairs of the head are emissions; also the liquids coming from the nostrils and mouth; the excrement of the stomach; the sweat of the entire body; the semen of the seminal passages. These excretions and voidings benefit the animal, and that which is held back appears to corrupt it.(7)

However, when the seminal emission does not occur spontaneously but is induced by a nocturnal fantasy or through masturbation, assent to a passionate thought (ἐμπαθὴς λογισμός) has taken place.(8) In commenting on the *Short Rules* of St. Basil, Blastares states:

> The Saint called impurity (ἀκαθαρσίαν), not the seminal excretion, which no one, I believe, will absolutely avoid except perhaps if he were completely without feeling, but the evil desire (τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν), concerning which the Lord said "He who looks at a woman," etc. [Matthew 5: 28] When it has dominion, the sin of intention (ἥ τε κατὰ διάνοιαν ἁμαρτία) is brought to completion through assent (διὰ συγκαταθέσεως τελεῖται) and

---

same time organized by Matthew the least amongst Hieromonks. It will be referred to as *Alphabetical Collection.* This work was published in volume six of G. A. Rhalles and M. Potles *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6 vols. (Athens: G. Chartophylax, 1852-59).

(4) *Alphabetical Collection*, K. 28. Dionysios 4.

(5) *Alphabetical Collection*, K. 28. Athanasios.

(6) *Alphabetical Collection*, K. 28. Athanasios.

(7) *Alphabetical Collection*, K. 28. Athanasios.

(8) *Alphabetical Collection*, K. 28. Dionysios 4.

> both fantasy and the emission of semen take place afterwards during the night. (9)

Assent to evil desire (τὴν πονηρὰν ἐπιθυμίαν) is described as defiling the mind (ἐμόλυνε τὴν διάνοιαν). (10)

The prescribed cure is repentance from the passionate thought (ἐμπαθὴς λογισμός). Repentance is brought about by the fulfillment of penances stipulated by ecclesiastical law. The canons are described as "medicines" (τὰ φάρμακα) and "prescriptions" (τὰ ἐπιτάγματα) used for the treatment of the spiritually "diseased" (τῶν νοσούντων). (11) Canon law is viewed as a prescription in determining penance for the correction of moral faults. For example, Blastares directs that canon eight of St. John the Faster be applied in the case of a priest who commits masturbation. Consequently, the priest is suspended for one year and excluded from Communion for forty days, during which time he is subject to xerophagy and performs forty-nine genuflections daily. (12) Upon completing the year of penance, he is regarded as repentant and thus is permitted to resume his office and celebrate the Eucharist. (13)

The second type of defilement results from contact with a person or object that is considered polluted and impure by nature, often regarded as such on the basis of Old Testament legislation. These prescriptions tend to concern women more often than men. Hence, while involuntary seminal emissions incur no defilement, menstruation is regarded as polluting on the basis of citations from Leviticus. (14) The impurity incurred through contact

(9) *Alphabetical Collection*, K. 28.

(10) *Alphabetical Collection*, K. 28. Dionysios 4.

(11) Rhalles and Potles, 6: 4.

(12) St. John the Faster, Canon 8.

(13) *Alphabetical Collection*, K. 28; throughout Blastares' work, the fulfillment of penance (ἐπιτιμία) is regardes as a means of bringing about repentance (μετάνοια).

(14) In his definition of menstruation, Blastares states that the monthly flow of blood introduces impurity:

> Women that are troubled by the monthly flow are said to be "in menstruation," bacause of their separation of themselves as impure (ἀκαθάρτους) from the seating of other women.

The practice of separate seating for such women suggests a reference to a similar custom recorded in Leviticus 15: 19-24 (LXX), *Alphabetical Collection*, A. 16: Dionysios 2 [In their own commentaries on Dionysios 2, Theodore Balsamon and John Zonaras explicitly make this reference, see Rhalles and Potles; 4: 7-9]. While menstruation does not prevent women from praying privately, Blastares holds that it affects a woman's fitness to participate in public worship (*Alphabetical Collection*, A. 16. Dionysios 2):

> Certainly at the present time, such women are excluded not only from the altar, into which long ago it was permitted for them to enter, but also from the temple and the area in front of the temple.

with polluted persons or objects results in either permanent or temporary defilement despite the repentance or the original intention of the subject.

For example, Blastares states the following concerning an unfaithful wife and her husband:

> Thus in the case of women, we find much strictness when the Apostle states, "He who is joined to a harlot is one body," [1 Corinthians 6: 16]

In justifying the exclusion of mentruating women from public worship, Blastares states that the "woman with a flow of blood did not even dare to touch the Lord, short of the border of His outer-garments" (*Alphabetical Collection*, A. 16. Dionysios 2). He also points out that the "Hebrew women, who experienced this, kept quiet sitting in their own place, until seven days passed and the monthly flow stopped", (*Alphabetical Collection*, A. 16. Dionysios 2), an apparent reference to Leviticus 15: 25 (LXX).

Blastares' association of impurity with the menstrual flow is linked to his concept of blood and human birth. Man is said to provide the seed and woman, the blood, which is next made into "formless flesh and then is fully shaped and formed into limbs and parts" (*Alphabetical Collection*, Γ. 28. Basil 2.). When the seed is not provided, the blood in the womb becomes superfluous and corrupt. The monthly flow is a means by which women "purify themselves" through the excretion of superfluity. The same type of purification is said to occur in the discharge of blood after birth (*Alphabetical Collection*, Γ. 28. Laws). However, unlike the flow of semen, Blastares holds that this involuntary flow causes impurity. With regard to such women partaking of the Eucharist, he states, "it is dangerous and precarious for one that is not entirely pure (τῷ μὴ πάντῃ καθαρῷ) to approach the Holy of Holies" (*Alphabetical Collection*, A. 16. Dionysios 2). Hence, he holds that the corruption of the blood, which does not involve assent to evil thought, produces impurity in the spiritual state of menstruating women. This contradicts his belief that the divinely created is not impure by nature. Blastares' association of this bodily excretion with impurity is strongly influenced by Judaic practices, especially revealed in the references to Leviticus. In addition to excluding women from public worship, Blastares also states that the "involuntary monthly flow" motivated the Fathers to abolish the ordination of deaconesses (*Alphabetical Collection*, Γ. 11. Concerning Women Deacons and Widows). The theological foundation of this prohibition is based on the impure state of women experiencing a period, which makes them unfit to receive the Eucharist, enter a Church, and hence participate in a ritual of ordination. However, the canonist assumes that even though women may participate in Communion and public worship after their natural purification, the fact that such menstruation has taken place permanently bars them from ordination at any time. For the thought of the early Fathers on menstruation, purity, and women, see Aline Rouselle, *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity* (Oxford: Basil Blackwell, 1988) and Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York, Columbia University Press, 1988). Slavic views on sexuality are covered by Eve Levin, *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900-1700* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

> and Jeremiah that, "If she were with another man, she will not return to her husband but being polluted she will be polluted (μιαινομένη μιανθήσεται)," [Jeremiah 3: 1ff (LXX)] (unless the husband would be clearly willing to receive her), and Solomon in Proverbs, "He who keeps an adulteress is foolish and ungodly," [Proverbs 18: 22 (LXX)] i.e., he who has intercourse with a married woman, any woman who is shown to be an adulteress.(15)

The wife's act of sinning and its consequences occur in the following order: assent to passion, pollution, and impurity. This sin results in the same type of defilement as in the case of masturbation.

However, the husband that has relations with his adulterous spouse also incurs pollution.(16) On the basis of Old Testament prescriptions concerning adultery, the husband's intercourse with his wife, although not involving an assent to sin, is regarded as polluted because of her transgression and consequent impurity. The defilement of the husband results form an act that does not involve assent to evil thought, but rather an act that brings him into contact with someone regarded as polluted. For the second type of defilement, the following chain reaction occurs: contact with an impure object or person, pollution, impurity, and defilement.

When Blastares discusses legal marital sex life and the reception of the Eucharist and Holy Orders, the second type of defilement is applied.

For example, when married clergy prepare for the celebration of the Divine Mysteries, they are instructed to "abstain from sexual intercourse with their wives" so that "the pure approaching the Pure, who act in the capacity of mediators between God and man, might have their petitions granted."(17)

The avoidance of otherwise honorable intercourse with a legal spouse in preparation for the Divine Liturgy is termed "chastity" (σωφροσύνη).(18) Intercourse during this time is regarded as unchaste and impure. This impurity is linked to Old Testament ritual prohibitions:

(15) *Alphabetical Collection*, Γ. 16.

(16) Blastares does not address the question of whether the wife incurs pollution from a husband that has engaged in an extramarital affair. In fact, the hieromonk states that according to canon nine of St. Basil, the wife is required to take back a fornicating or adulterous husband (*Alphabetical Collection*, Γ. 16. Again concerning laity who expel their own wives): "the Church's practice commands that husbands who commit adultery or fornicate, be kept by their wives."

(17) *Alphabetical Collection*, Γ. 18. Carthage 3.

(18) For the position of σωφροσύνη in the thought of the early Fathers and especially the Cappadocians, see Helen North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1966), 312-379.

> For long ago it was commanded of the Jews who were about to hear the Divine utterances on the mountain not to go into a woman for three days. (19)

The implication is that clergymen should abstain from their wives for three days prior to celebrating the Eucharist. In the case of laity, the prohibition of relations before Communion is limited to the night before reception, especially "during the Sabbath and Sunday since at this time the Sacred Sacrifice is offered to the Lord." (20)

For clergy and laity, the question of assent to evil thought is not raised. Rather, the issue is posed in terms of whether or not a polluting act took place. The pollution rather than the intention makes the participant impure. Defilement results form the impurity. The defiled subject is disqualified from participating in the ritual of the Eucharist.

This type of defilement is also exemplified by the requirement for a married episcopal candidate to divorce. While outside of preparation for the Eucharist, marital relations are affirmed as chaste and acceptable for members of the lower clergy and laity, Blastares states that bishops are required "not only to abstain from sexual intercourse with other women but also with their own wives" and thus "govern their lives with strict chastity." (21) The implication is that the intercourse of a married candidate with his wife is unchaste, results in defilement, and debars him from the episcopate. According to Blastares, the refusal of the wife to divorce an elected episcopal candidate impedes the ordination. Otherwise chaste marital intercourse is viewed as disqualifying a subject from participation in the sacred ritual of episcopal consecration. (22)

In all three instances, wedded clergy about to celebrate the Eucharist, married laity preparing for Communion, and candidates being consecrated bishops, there is an apparent conflict between the chasteness ascribed to marital relations (συνάφεια) based on Pauline teachings and the requirements for a ritual purity based on abstinence from sexual relations. (23) This points to a certain hierarchy in Blastares' treatment of marriage and celibacy.

(19) *Alphabetical Collection*, Γ. 18. Carthage 3, 4, 25, and 70; Exodus 19: 14ff (LXX).

(20) *Alphabetical Collection*, Γ. 18. Timothy 5 and 11.

(21) *Alphabetical Collection*, Γ. 17. Sixth Synod 12; compare Balsamon's opinion that the wife's refusal to divorce nullifies the election, Rhalles and Potles, 2: 241.

(22) For a survey of the Byzantine church's canonical practice concerning married clergy, see Chr. Knetes, "Ordination and Matrimony in the Eastern Orthodox Church," *The Journal of Theological Studies* 11 (1910) 348-400, 481-513.

(23) For Blastares, the word συνάφεια means the physical union of husband and wife that takes place through sexual relations. Other terms for intercourse include μολύνειν (to pollute), φθείρειν (to corrupt), συμφθείρειν (to corrupt with), διαπράττειν τὴν ἀσχημοσύνην (to commit indecency), μείγνυσθαι (to have sexual relations), ἔχειν μετουσίαν (to have carnal relations). Κοινωνία and ὁμιλία are

While monastic life is identified with the renunciation of the world, the married state is described as bound to the world.([24]) The term "world" is defined as "the sensual and material life."([25]) Husband and wife are described as living "in the world" where chastity is difficult to bear.([26]) Widows are characterized as tasting of the "world's pleasures" by having experienced their husband's bed.([27]) Married men who live with wives and children are said to "live according to the world."([28])

Marital life in the world is not forbidden as long as it takes place with "thanksgiving to God" and not with lewdness.([29]) Tolerance of married life is linked to the idea that all created things are good by nature but evil or good according to their use. Blastares emphasizes this point in a citation from canon fifty-one of the Holy Apostles:

> Indeed nothing made by God is evil, but the abuse of these things [marriage, meat, and wine] is harmful. If these were causes of evil, they would not have been created by God. Therefore, he that slanders God's creation, defames the Creator.([30])

---

used to denote legal and illegal sexual intercourse. Blastares describes marital relations as chaste and blessed (*Alphabetical Collection*, B. 9. Apostles 51). Citations from St. Paul are used to reinforce this point, especially Hebrews 13: 4 (*Alphabetical Collection*, B. 9; Γ. 16. Apostles 5). Relations between married couples are encouraged on the basis of I Corinthians 7. 4-5 and the slandering of the sexual intercourse of husband and wife is penalized (*Alphabetical Collection*, B. 9. Apostles 51; Gangra 1, 4, 14, 9, 52). The word φθείρειν is used to denote sexual intercourse in cases of fornication. Φθείρειν is translated as "to currupt" in modern translations of legal texts, e.g., Theodore Mommsen and Paul Krueger, eds, and Alan Watson, trans. *The Digest of Justinian*, 4 vols. (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985; and Nikodemos of the Holy Mountain, *The Rudder*, Denver Commings, trans. (Chicago: Orthodox Christian Education Society, 1957). This translation, "to corrupt," is especially appropriate in the case of the *Alphabetical Collection*, since it conveys Blastares' notion that pollution or corruption is introduced through such intercourse.

([24]) *Alphabetical Collection*, M. 15; cf. a similar idea is expressed in St. Gregory the Theologian's *Homily 37*. 10 (a work that Blastares cites in *Alphabetical Collection*, Γ. 4) where the Cappadocian distinguishes wives from virgins by describing the former as bound to the world.

([25]) *Alphabetical Collection*, M. 15; again, a similar idea is expressed in St. Gregory the Theologian's *Homily 37*. 10, where the world is identified with matter and the flesh.

([26]) *Alphabetical Collection*, Γ. 2: "...chastity was difficult to bear for those who live in the world and that perhaps this would cause both husbands and their wives to not be chaste."

([27]) *Alphabetical Collection*, Γ. 2. Concerning women deacons and widows.

([28]) *Alphabetical Collection*, M. 15. Seventh Synod 22.

([29]) *Alphabetical Collection*, M. 15. Seventh Synod 22.

([30]) *Alphabetical Collection*, B. 9.

This line of reasoning allows for the good use of sexual union in matrimony.

Nevertheless, the relations of a husband and wife are placed on a lower spiritual level than the chasteness of the monk or nun. The spouse that seeks to end conjugal life by agreement and adopt the monastic habit or *schema* is said to traverse "the road towards the better things" and choose "the better life."(31) The wife that takes on the habit "out of longing for the monastic life" is considered "blameless."(32)

The placement of married life on a lower spiritual level is evident in the way Blastares treats both conjugal relations and the remarriage of the widowed. The husband's relations with his spouse are described as "the legal abatement of physical tyranny."(33) The implication is that the passions involved in "the natural need" are confined and regulated within a legal relationship with one woman. The intercourse of a married couple appears to be viewed as a remedy for fornication.(34)

(31) *Alphabetical Collection*, Γ. 13. Unpenalized dissolution of marriage, and concerning a marriage which is dissolved on account of asceticism.

(32) *Alphabetical Collection*, B. 9. Gangra 52; in fact, this may take place without the husband's consent, *Alphabetical Collection*. M. 15. Gangra 15:

> Nevertheless, she that chooses the monastic life, even when her husband does not consent, shall be tonsured.

This represents one of the few instances where Blastares grants to a wife the right to disobey her husband. While other instances of disobedience provide causes for divorce, in this case the wife is not required to submit to her spouse. This reflects the view that entrance into monastic life is placed above the obligations of a wife in marriage, and perhaps even matrimony in general.

(33) *Alphabetical Collection*, Γ. 16.

(34) Such an opinion is expressed by St. John Chrysostom, *On the Apostolic Saying, "But on account of fornication let each man have his own wife"* (*PG* 51: 213):

> At any rate, listen to Paul who states, "But on account of fornication let each man have his own wife and let each woman have her own husband" [I Corinthians 7: 2]. For there are two purposes on account of which marriage has been proposed: that we might be chaste and in order that we might become fathers. However, the motive of chastity is the principal one of these two. Inasmuch as lust (ἐπιθυμία) entered [the world], marriage also entered, which puts an end to immoderation and persuades [a man] to have intercourse with one woman. For marriage by no means brings about procreation, but that saying of the Lord which states, "Increase and multiply and fill the earth" [Genesis 1: 28 (LXX)] [causes this to occur]. And much bears witness [to the fact] that not all who had intercourse in marriage, become fathers. Therefore, this reason of chastity is the principal one, especially now, when all the world has been filled with our race. Certainly in the beginning the motive for children was desirable in order that each man might leave behind a remembrance and remnant of his own life. Indeed

The notion of marriage as the confinement of sexual energy underlies Blastares' justification of second and third unions as concessions to the flesh. He states in regard to second marriages:

> However, the Divine Apostle Paul who perceived the instability of nature, permitted young widows, if they wished, to enter upon marriage again. The Divine Fathers who were not ignorant concerning the arising of the fleshly spirit did not deem it fitting to impede those men who choose to marry a second time. However, they did not allow them to have second marriages without criticism. (35)

The words of St. Basil are used to describe third marriages:

> However, we no longer call such an affair marriage but polygamy, or rather fornication which has been tempered, i.e., not dissolved but reduced, limited to one woman... However, we do not submit them to public condemnations since they are more preferable than unrestrained fornication. (36)

This view of marriage as a remedy for fornication results in the unequal treatment of single and married men who indulge in extramarital affairs. The canonical penalties for an unmarried fornicator are made less than for a married man since the former's unfulfilled natural need is thought to be deserving of more understanding and mercy. (37)

In contrast to these descriptions of passions and natural needs, monks are characterized as "heirs of blessedness" through their renunciation of the world. (38) This renunciation is identified with the forsaking of family relations and the preservation of virginity. (39) The monk is characterized as married to the "Heavenly Bridegroom." In the manner of a spouse, Christ is described as having authority over the ascetic's body. The renunciation of monastic vows is consenquently considered a form of adultery more serious than the extramarital affair of a married woman. (40)

> since there did not yet exist hopes of resurrection, but death held sway, and since they thought that those who died ceased to exist after life here, God gave [them] the comfort of children... But since the ressurection already is at [our] doors, and not one word [is spoken] of death, but we travel towards another life better than the one existing, zeal concerning these matters is superfluous... Therefore, there is one purpose for marriage, not to fornicate, and consequently this remedy has been proposed.

(35) *Alphabetical Collection*, Γ. 4. Concerning Digamist Laity.

(36) *Alphabetical Collection*, Γ. 2. Basil 4.

(37) *Alphabetical Collection*, Γ. 16. Basil 21.

(38) *Alphabetical Collection*, M. 15. Concerning how those who wish to be tonsured must be accepted.

(39) *Alphabetical Collection*, B. 9.

(40) *Alphabetical Collection*, M. 15. Concerning monks and nuns who lapse:

> But if one who has been joined to the Heavenly Bridegroom, divorces Him, and joins himself to a woman, this affair is adultery, even if you call it

In a conceptual frameword where the monastic life is considered an unworldly virginal marriage with Christ Himself, married laity and clergy who live "according to the world" by their passionate involvement occupy a lower spiritual position in terms of chastity and holiness.

The result is a spiritual hierarchy determined by sexual abstinence. The monk is considered fully dedicated to God by his marriage to Christ. The married clergyman is viewed as pure and consequently fit for Divine services only when refraining from marital intercourse. The laity are assumed to be focused on "worldly matters" by their family relations and indulgence of the passions in marriage.(41) Within this framework, bishops are chosen from those who exhibit the strictest chastity and purity; celibate monks who thus occupy the highest spiritual and ecclesiastical ranks.

In summary, according to Matthew Blastares, there are two types of defilement. The first is voluntary. In the case of the first, pollution results from assent to an evil thought, but for the second, from contact with a person or object thought to be defiled, often on the basis of prescriptions from the Levitical Law. The second type is applied most often in cases involving the relationship of marital sexuality to the sacred, particularly the Eucharist and Holy Orders. In both instances, the chastity required of the participants is identified with the notion of purity, which in turn is defined by the absence of secual activity. Consequently, there exists a spiritual hierarchy determined by sexual abstinence, according to which the married laity and clergy occupy the lower positions in terms of chastity and holiness. This also results in an unresolved inconsistency between the honor Blastares ascribes to marital sexuality on the basis of St. Paul and its less than honorable treatment in the requirements for consecrating and receiving Holy Communion. Ultimately, it also raises the question of whether the Eucharist is a sacred object that demands ritual purity; a Divine presence that bestows mercy, forgiveness, and holiness; or both ... a problem that continues to be unresolved in the modern Communion practices of the Greek Orthodox Church.

P.O. Box 3135, Merrifield, VA 22116 USA Patrick Viscuso

---

marriage ten thousand times. But rather this is even worse than adultery, by how much God is greater than man. For if the wife has no authority over her own body, but the husband does; by how much more they who live in Christ must not be themselves masters of their own bodies.

(41) This hierarchy even extends to motivations for sin. For example, in Blastares' treatment of the desertion of wives, the clergy are ascribed the pretext of piety as a motivation, while the laity commit the same actions as a result of adultery (*Alphabetical Collection*, Γ. 16).

ROBERT TAFT, S.J.

The Beginning, the End, and What Happens in Between. The Origins and Meaning of the Liturgical Year, Apropos of a Recent Book

Not since the still valuable manual of McArthur(1) have we had in English a serviceable general study of the Christian Year with any pretentions at serious detail and original scholarship. But the 1986 history of the beginnings of the liturgical year by Father Thomas Julian Talley,(2) Episcopal priest and professor emeritus of liturgy at The General Theological Seminary of the Episcopal Church in New York, has surely not already become something of a classic in the field simply because it fills a vacuum. On the contrary! For I would judge Talley's monograph to be easily the best general study on the liturgical year to appear anywhere of late. It well merits its new French translation,(3) made, however, from the first edition with some corrections.

Not only is Talley a master of his material. He is also conversant with the best literature on the topic, including writings in German and Italian, both especially significant languages in the recent literature of liturgiology, and both often ignored in English writings on the topic.

For years Fr. Talley has passed himself off as a liturgical "generalist." But his lifelong dedication to heortology – the study of what would become the Christian Year or annual cycle of Christian festivities; his tenacious patience for tracing down and analyzing every scrap of detail, every piece of evidence regardless how abstruse or in what language; and for evaluating anew, on the basis of the evidence, every theory advanced; betrays him as one who may indeed have been a generalist by the breadth of his knowledge across the whole field of liturgy, both western and eastern (he took a sabbatical semester at this Oriental Institute in 1974), but who at the same time is now recognized as one of the world experts on the origins of the anaphora

(1) A. A. McArthur, *The Evolution of the Christian Year* (London 1953).

(2) Thomas J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year.* Pueblo Publishing Company, New York 1986, pp. xii + 254; 2nd, revised edition, Liturgical Press, Collegeville MN 1991, pp. xii + 255.

(3) T. J. Talley, *Les origines de l'année liturgique*, traduit par A. Davril, O.S.B. (Collection "Liturgie") Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 268.

and on the Liturgical Year. This recognition was recently concretized in the publication of a *Festschrift* in his honor.(4)

Talley's almost teutonic thoroughness has resulted in a tightly crafted monograph that is not always "user-friendly." This is not because the book is poorly written - Talley is an excellent English stylist - but because of the density of the material and the difficulty of the argument. Far from being just a *mise au point* of what we already know about the calendar - a put-down judgement used occasionally by reviewers who really have no clear idea of what is or is not known to date in a field - Talley's book is decidedly revisionist, advancing conclusions often at variance with current doctrine considered to hold peaceful possession of the terrain.

The book is divided into three Parts, treating, more or less in chronological order of historical appearance, (I) the paschal cycle: Easter, Holy Week, Easter Week, the period of Pentecost including Ascension; (II) the incarnation cycle: all questions surrounding Christmas and Epiphany; (III) the lenten cycle. Talley restricts his attention, then, to the more important and historically more problematic dominical festivites of the movable and fixed cycles of the Christian calendar. This limitation of scope could perhaps have been indicated in the title: the origins of the sanctoral cycle, though one of the earliest aspects of early Christian festive commemorations, are not treated. The lacuna is not serious, however, since the origins of the sanctoral have already been handled definitively by Bollandists(5) such as the renowned Belgian Jesuit Hippolyte Delehaye, S.J.,(6) with recent studies and new insights provided in English works by Peter Brown(7) and Michael Perham.(8)

Talley's handling of the Epiphany-Christmas cycle (Part II), is especially good, and his close attention to the niceties of calendar computation, in particular the complicated Basilidian chronology and other, often controverted

(4) J. Neil ALEXANDER (ed.), *Time and Community.* In Honor of Thomas Julian Talley (NPM Studies in Church Music and Liturgy) The Pastoral Press, Washington DC 1990, pp. xi + 338.

(5) On the Bollandist Jesuits and their monumental accomplishments in hagiography and heortology, see H. DELEHAYE, *L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615-1915,* 2nd ed. with *Guide bibliographique* (Subsidia hagiographica 13A, Brussels 1959); P. PEETERS, *L'oeuvre des Bollandistes* (Subsidia hagiographica 24, Brussels 1961, repr. 1968).

(6) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia hagiographica 17, Brussels 1927, repr. 1970); *Les origines du culte des martyrs* (Subsidia hagiographica 20, 2nd ed. Brussels 1933); cf. other vols. of the same collection and the Bollandists' review AB *passim,* fundamental not only for all hagiographical and sanctoral questions, but also for other calendar issues.

(7) *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (London 1981).

(8) *The Communion of Saints. An Examination of the Place of the Christian Dead in the Belief, Worship, and Calendars of the Church* (Alcuin Club Collections 62, London 1980).

Egyptian evidence, permits him to clear the air and lay to rest the popular notion that Epiphany originated in a pagan festival.

Imaginative, indeed ingenious, is the discussion of Lazarus Saturday, the Saturday preceding Palm Sunday in the East (pp. 203-14, 234).(9) Talley traces the possible remote origins of this feast to an interpolation between verses 34-35 of Mk 10 in the noncanonical "Secret Gospel of Mark" preserved in the Mar Saba Clementine Fragment,(10) a letter from the third century or earlier, according to responsible opinion, and quite probably the work of Clement. The Markan interpolation Clement preserves, which some commentators regard as authentically Markan and not apocryphal, recounts the raising of Lazarus, a story now found in the canonical NT only in Jn 11. In the "Secret Gospel" but not in Jn is also an account of Lazarus' baptism by Jesus. Now since the Palm Sunday lections (Jn 11:1-45, 12:1-18) in the 10th c. Typikon of the Great Church(11) abruptly interrupt the continuous lenten course reading of Mk (in use also in Alexandria) where Mk 10:32-45 was read the Sunday before Palm Sunday, Talley hypothesizes that the noncanonical text interpolated between Mk 10:34-35, once read in Egypt on this day, is the remote source of Lazarus Saturday. At any rate Lazarus Saturday, found already in 5th c. hagiopolite usage in the Armenian Lectionary of Jerusalem, appears to be a secondary development there, and one that has undergone some reworking already by the time of that Lectionary in its earliest extant mss.

On reading any work of such detail, about areas of liturgical history so problematic and complex, the knowledgeable reader will be left with certain queries. I point out a few.

1 - A Post-Epiphany Quadragesima in Ante-Nicene Alexandria?

Was the pristine Alexandrian Quadragesima originally a post-Epiphany rather than a pre-Easter fast? This issue is directly linked to the question of Lazarus Saturday adumbrated above. Building on the work of R. Coquin but nuancing and advancing the argument with fresh material and insights, Talley suggests that the Baptism of Jesus was celebrated in Alexandria on Epiphany (Jan. 6), the beginning of the year and of the course reading of Mk in the calendar of that Church. Mk opens with John the Baptist preaching baptism and repentence, and with the account of Jesus' baptism in the Jordan by John. The next day, this festivity of Jesus' Baptism was followed in Alexandrian usage by a quadragesimal fast in imitation of Jesus' fast in the wilderness, recounted briefly by Mk 1:12-13 in the passage immediately fol-

(9) Page references are to the English-language editions unless otherwise noted.

(10) M. Smith (ed.), *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge MA 1973).

(11) J. Mateos (ed.), *Le Typicon de la Grande Église. Ms. Saint-Croix no. 40, Xe siècle*, Tome II: *Le cycle des fêtes mobiles* (OCA 166, Rome 1963) 56-57.

lowing the equally laconic baptism narrative, Mk 1:9-11. Then the Markan course lections of this period would have continued until Mk 10 on the Saturday of the sixth week. According to Macarius, bishop of Memphis and secretary to Pope Cosmas, Coptic Patriarch of Alexandria in 921-933, there was indeed a six-week fast in Egypt, with the conferral of baptism on the sixth day of the sixth week when Jesus was thought to have baptized his disciples. This celebration would have included the reading of Mk 10 with the interpolation noted above.

But what day was this? From the context it was clearly not Easter, so it is not impossible that Macarius is in fact talking about the post-Epiphany fast testified to by his contemporary Sa'id ibn Batriq, alias Eutychius, Melkite Patriarch of Alexandria (933-940), in his *Annals* composed around 935 AD.(12) Furthermore, if we can believe the account of the now lost 6-7th c. *Phillipps Library (Cheltenham) papyrus 18833* (the 10th c. *History of the Patriarchs of Alexandria* by Severus of el-Asmunein repeats the story), it would seem that Pope Theophilus (384-412) first administered Easter baptism at Alexandria in 385. Eventually, when – according to Talley probably not until Alexandrian usage gave way to the homogenization operated by Nicea I (325) – the Egyptian Quadragesima was shifted from after Epiphany to just before Palm Sunday, the sixth day of the sixth week becomes the Saturday before Palm Sunday, or Lazarus Saturday. Athanasius' Festal Letters, with their insistence on having a quadragesimal fast before Easter, would be a reflection of this not-readily-accepted shift.

This is not every piece of the puzzle, but I think the above outlines the nature of Talley's theory well enough. It holds together, and manages to account for otherwise unamanageable Egyptian evidence. But the sources on which it is based are mostly late, not all of them are beyond challenge, and the authenticity of the Mar Saba Clementine Fragment not yet fully established. So Talley's reconstruction, though imaginative and plausible, is by no means conclusive.

2 – The duration of Lent?

In the second edition, Talley, admirably receptive of the criticisms offered by some reviewers of the first edition, has satisfactorily revised pp. 166-

(12) T. cites PG 111:989, but we have now a new edition of the original Arabic text with German trans. by M. Breydy (ed.), *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Batriq um 935 A.D.* (CSCO 471-472, script. Arabici 44-45, Louvain 1985) – the text in question is in chapter 12, paragraph [172] (Arabic pp. 59-60; German p. 50). There is also a new Italian version available: Eutichio, Patriarca di Alessandria (877-940), *Gli Annali.* Introduzione, traduzione e note a cura di Bartolomeo Pirone (Studia Orientalia Christiana. Monographiae N. 1, Cairo: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies 1987) here, cap. VIII.21, p. 167. I am indebted to my colleague V. Poggi, S.J., for these references.

7 to take account of Chavasse's work on the three-week Lent in Rome. On the sticky problem of the eight-week Jerusalem Lent in Egeria, the second edition also takes account of the work of Lages, a study relevant as well for the question of the length of Lent in Rome,(13) though on the same question Talley might also have cited the older but still important work of Peri.(14) Most recently, work by Lawrence Hoffman,(15) also incorporated into the revised edition, offers possible connections between a former three-week Lent and the preparation for Passover in Judaism, thus firming up the pristine nature of that early hagiopolite and Roman usage.

3 - Christmas on December 25 at Constantinople and Jerusalem?

In the light of the 6th c. evidence for a Constantinopolitan Christmas on December 25 in Cosmas Indicopleustes and Abraham of Ephesus; and the study of Martin Higgins, showing the Nativity still on January 6 there in 602; we have what appears to be a back-and-forth Constantinopolitan pattern like that in 5th century Jerusalem, as Talley himself has indicated in the frequent correspondence and conversations we have had on his work in this area. I do not really know what to make of these quicksands, so I can hardly blame Talley for tripping over them lightly rather than traipsing into the quagmire with full weight on both feet. Here, too, it is obvious that the last word remains to be said. But the second edition (pp. 139-140) does take account of the work of van Esbroeck on the shifting dates of Annunciation, Nativity/Theophany, and Hypapante in hagiopolite usage, and Justinian's prodding that things be fixed in accordance with the usage of the Great Church: March 25 Annunciation, a split incarnation/baptism celebration on December 25/January 6, and a February 2 Hypapante.(16)

4 - Advent in the East?

It is often said that Advent, the liturgical season of preparation for Christ's Nativity, is a purely western phenomenon. If that may be true of the name, it is by no means true of the reality. But in the section on Advent (pp. 147-155), Talley gives the East short shrift. Michel Aubineau's

(13) M. F. Lages, *Étapes de l'évolution du carême à Jérusalem avant le Ve siècle. Essai d'analyse structurale*, REArm 6 (1969) 67-102.

(14) V. Peri, *La durata e la struttura della Quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitano, Aevum* 37 (1963) 31-62.

(15) L. A. Hoffman, *The Jewish Lectionary, the Great Sabbath, and the Lenten Calendar: Liturgical Links between Christians and Jews in the First Three Christian Centuries*, in Alexander, *Time and Community* (note 4 above) 3-20.

(16) M. van Esbroeck, *La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et la Noël en 561*, AB 86 (1968) 351-371.

remarks in his superb new edition of the homilies of Hesychius of Jerusalem have redimensioned Jugie's initial treatment of the question as far as the East is concerned.(17) Nor can the views on the origins of Marian feasts which Michel van Esbroeck, S.J. has expressed in numerous publications be ignored in this regard, since the whole question is tied up with the origins of a March 25 Annunciation feast and with the *Berechnungshypothese* for the origins of Nativity which Talley treats so well (pp. 91-99). So a new study of Advent in the East would not be out of place.

* * *

Regardless of what the final judgement will be on some of the hypotheses and solutions Talley advances, he has proven definitively one thing: how grossly oversimplified some of our previous views of this material were. Things won't ever be the same after this book and that is more than one can say for most studies of early liturgy.

As a corollary, for the orientalist Talley has shown how important the Egyptian evidence is, and how badly it has generally been handled. That is especially true of all matters connnected with calendar computation, where many have been repeating errors without taking the time and considerable trouble to do what Talley has done for us here: track the whole business down and straighten out the mess once and for all. If we need a new book on Advent in the East, we need one even more on early and Late Antique liturgy in Egypt.

And for the patristics scholar, he has given one more good instance of the much neglected "argument from liturgy" (p. 186) when, on the basis of Severus of Antioch († 538), *Sermon 125*,(18) he locates Chrysostom, *In ps. 145:2 hom. 2*,(19) in the Constantinopolitan phase of the Goldenmouth's preaching, after taking possession of his see there in February 398. More than a few still disputed issues of dating, authorship, or provenance could be resolved with a bit more attention to the liturgical content of patristic texts, in the light of what we know for certain about the history of liturgy in Late Antiquity. Arguing from the known to the unknown is, after all, what this sort of demonstration is all about, and we do know some things about liturgy in the patristic period - indeed, we now know much more thanks to this book.

On the negative side, my one irritation with Talley's book is purely technical. Regarding the hierarchs of the East in Late Antiquity, it is little help to read that someone was the 59th or 61st Pope of Alexandria, when the lists are so variable and uncertain, with more than one competing line of succession. Dates should always be given for such figures as Alexandrian Popes

(17) M. AUBINEAU, S.J., *Les homélies festales d'Hesychius de Jérusalem*, 2 vols. (Subsidia hagiographica 59.1-2, Brussels 1978-1980) I, 132ff, 184-5.

(18) PO 29:247-249.

(19) CPG 4415 = PG 55:519-528.

Cosmas (921-933), Minas or Mennas (956-974), and Ephrem (975-978), with reference to a reputable source such as G. Fedalto's monumental new elenchus,(20) which, in spite of the numerous errors unavoidable in a work of such vast scope, provides an accessible point of reference.

In the new English edition, T. has corrected the numerous *coquilles* of the first edition - for some reason these errata were clustered especially on pages 225-248. And the earlier edition's badly printed pages (102-3, 106, 108-9), where the computer decided not to dot its i's but to sow the dots all over the page like seed, making for maddening reading, have been reset.

In the French version the inexcusable omission of an index seriously handicaps the reader's use of so densely detailed a scholarly work, destined not just to be read but to be consulted on this or that point again and again.

And in the future, French publishers might spare us the silly rubric "traduit de l'américain" - at least until they begin to call the language of French Canada "le canadien." In each case the written language is, respectively, English and French. As for the spoken tongue, there is less difference between English in England and the USA than there is between Parisian and Canadian French (or, for that matter, between the French of Paris and Marseille), and I am yet to note any tendancy among Francophones to call these varieties anything but "French" - which, indeed, they most certainly are, as is perfectly obvious to anyone not totally innocent of philology.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Robert F. TAFT, S.J.

(20) G. FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, 2 vols. (Padua 1988).

VINCENZO RUGGIERI, S.J.

La Passione del corepiscopo Atenogene

La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce (BHG 197b), introduction, édition, traduction par Pierre MARAVAL. Appendice: *Passion épique de S. Athénogène de Pédachthoé,* edition et traduction. (*Subsidia Hag. 75).* Bruxelles 1990, pp. 120.

Questo lavoro pur di piccola mole, manifesta maestria singolare nel maneggiare materiale agiografico antico e ricco di interesse. Dà alle stampe la Passione Antica di Atenogene, il chorepiscopus di Pêdachthoê, piccolo borgo nei pressi di Sebastopolis (così dice il testo; da intendersi, comunque, come Sebastia = Sivas, stando alla migliore lezione della Passione Armena). Di Atenogene abbiamo antiche e scarne menzioni di Basilio, del Martirologio siriaco e di quello geronimiano, che testimoniano della esistenza del Santo in data abbastanza alta. Nel 1987, Papadopoulos-Kerameus ('Ανάλεκτα ἱεροσ. σταχυολογίας IV, 251-257) pubblicava la Passione Epica (= *BHG* 197) di questo Santo dal *Sabaiticus 242* (X sec.); nel 1912, il dossier veniva accresciuto da V. Latyšev (*Menologii anon. byzantini* II, 176-179), che pubblicava un'altra Passione (*BHG* 197e). Il *Sabaiticus 242,* comunque, conteneva anche la Passione Antica (*BHG,* Novum Auctarium 197b), che Papadopoulos-Kerameus aveva dimenticato e che in questo libro trova finalmente luce. Accennavo sopra alla Passione Armena (*BHO* 118); edita dai Mechitaristi di Venezia nel 1874 e tradotta in *Bazmavep* 39 (1881) 28-32, 126-130. Il testo armeno segue da vicino la Passione Antica senza, cosa molto importante, dare voce al prologo e alla sottoscrizione di Anysios: Ἀνύσιος γὰρ εὑρὼν τὸ μαρτύριον τῆς ἀθλήσεως τοῦ... Ἀθηνογένους ἀτάκτως καὶ ἐλλειπῶς ἔχον συναγαγὼν συνέθηκα. In verità, si è fatto giustamente ricorso alla Passione Armena quando il testo greco presenta lacune o lievi distorsioni testuali, anche se resta difficile dire, almeno al momento attuale, se l'armena rappresenti uno strato più originale rispetto alla greca.

Maraval sottolinea acutamente il problema cronologico relativo alle due Passioni. L'Antica, pubblicata qui per la prima volta, contiène il dossier sull'interrogarorio (pag. 50 ss.) avutosi prima dell'esecuzione e morte del Santo, e reppresenta certamente un materiale antico, perché no, anche del IV sec. (interessante la lezione ἀπὸ μονῆς τῆς Καππαδοκίας 54, 25), come sembra accennare lo stesso Curatore. Certamente questo antico materiale costituisce un dossier arrivato in stato caotico nelle mani del redattore Anysios (ἀτάκτως), il quale, per di più, lo trovò anche lacunoso (ἐλλειπῶς). Il termine ante quem per la redazione di Anysios (di cui resta sconosciuta l'identità), cioè della Passione Antica, come anche della Epica, va giustamente posto alla

fine del VI sec. al più tardi. La ragione di tale datazione è richiesta dallo status e dal nome di Pêdachthoê. Questa località è designata in ambedue le Passioni come borgata rurale, piccolo agglomerato, dato che indica certamente una data anteriore al VII sec., quando il borgo è elevato a sede episcopale mutando il nome in Heracleiopolis. La Passione Epica, inoltre, ci informa che, prima della sua stessa redazione, a Pêdachthoê era sorto un monastero attorno alla tomba del martire; questo milieu monastico darà spiegazione anche dell'accrescimento del culto verso Atenogene che viene a svilupparsi attorno al suo santuario.

Maraval fa precedere i testi delle Passioni da una nutrita e forbita introduzione. Ottimo conoscitore della letteratura cristiana antica, Maraval puntualizza con acutezza le tematiche di interesse che nelle Passioni sono trattate o citate. Si diceva prima che la data di redazione delle Passioni è da porsi alla fine del VI sec.; certamente tutto il lavoro di cucitura redazionale di Anysios nella Passione Antica lascia intendere un linguaggio e contenuti tipici di una data alta. Veniamo a cogliere concretamente qualche dato di questa redazione.

Athênogenê, da chorepiscopus, costruì una chiesa nel suo borgo (ἐκκλησίαν ᾠκοδόμησεν 34, 8; ἐκκλησία 40, 13: edificio inteso nel suo uso di culto pubblico e cattedrale), e successivamente un κοιμητήριον (40, 13; un edificio simile è reso come μαρτύριον a Neocesarea per il martire Rêginos, 58, 27). Maraval, nelle note a piè pagina e nell'introduzione (pag. 17) menziona queste costruzioni. Il testo 40, 13 è, crediamo, di particolare interesse.

> (Athênogenê) δίκαιον ἡγήσατο παρασκευάσαι αὐτοῖς (agli altri martiri) ἐν Πεδαχθόῃ οἶκον κοιμητήριον γενέσθαι... ᾠκοδόμησεν εὐκτήριον οἶκον ὀκτάγωνον ἐν πρωΐου προσχήματι ὥς ἔστιν καὶ νῦν· καλεῖται δὲ κλωβὸς ἐξ αὐτοῦ τοῦ σχήματος. Ἐπικρυπτόμενος χριστιανῶν εὐκτήριος οἶκος ὑπῆρχεν διὰ τὸ ἐν μηδενὶ μέρι τῆς ἀνατολῆς σημαίνειν. Καθάπερ καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χωρίῳ ἡ προδηλωθεῖσα ἐκκλησία ὑπ' αὐτοῦ κατεσκευάσθη, κατὰ δὲ τοῦ λεγομένου κλωβοῦ κατεσκεύασεν ὑπὸ γῆν τῶν ἁγίων τὰς θήκας ὅπου καὶ κατέθετο τοὺς δηλωθέντας μάρτυρας (egli stesso verrà poi seppellito in questo luogo).

Il monumento sepolcrale, qui chiamato κοιμητήριον, sembra aver avuto una serie di tombe interrate all'interno della sua pianta ottogonale. Questo ὑπὸ γῆν esclude sarcofaghi posti in nicchie laterali, queste ultime dovevano essere simmetricamente poste all'interno del monumento, così da non lasciare intravedere un'orientazione ad est tipica di una cappella cristiana (lascia forse intendere il testo una cripta con tombe, sottostanti ad una planimetria ottagonale?). Questa strana planimetria apparve di difficile interpretazione ad Anisyos (evidente il suo disorientamento in ἐπικρυπτόμενος) che, da parte sua, invece, si aspettava una ostentata orientazione ad est. Se l'orientamento delle absidi ad est sembra essere un fatto compiuto oramai nel VI sec.(1) l'aspettativa di Anysios riflette un desideratum del VI sec., e manifesta solo

(1) Cf. Ch. Delvoye, in Byz. 32 (1962) 297.

come apparente la somiglianza terminologica fra οἶκον κοιμητήριον e εὐκτήριος οἶκος. È da pensare, infatti, che il κοιμητήριον è stato letto e visto come οἶκον κοιμητήριον da Anysios, si da essere inteso simile ad οἶκος εὐκτήριος e richiedente, come tale, un'abside ad est. La nota 29 di Maraval a pag. 41 mi sembra, allora, un pò inclemente verso il redattore antico; direi, piuttosto, che la lezione di Anysios rispetto alla Passione armena manifesta inaspettatamente un sintomo di evoluzione semantica e liturgica del termine κοιμητήριον. Il redattore conosceva di persona il monumento sepolcrale (ὥς ἐστιν καὶ νῦν), chiamato al tempo gabbia a causa della sua forma([2]), e lo intendeva chiaramente come «casa di preghiera» (la comunanza data da οἶκος([3])); qui nasce, credo, l'equivoco (ἐπικρυπτόμενος) sulla funzione semantica di un edificio, che avrebbe dovuto avere un'orientazione determinata. Κημητήριον, da solo e senza οἶκος appare nelle iscrizioni cristiane funebri del nostro territorio([4]); ancora da solo, e questa volta inteso come monumen-

([2]) Κλωβὸς (κλουβός), gabbia (Maraval 41, nota 28 = cage d'un oiseau) che nel nostro testo rende la planimetria ottagonale del monumento, accade anche nella Vita di Teodoro di Sykeôn, indicante una gabbia di ferro (e di legno) ove il Santo si chiudeva: A. Festugière (ed.), *Subsidia Hag. 48*. Bruxelles 1970: κλουβὸς 48, 8 e 18; κλωβὸς 27, 7 et pass.; cf. anche II, 203.

([3]) Che οἶκος sia il perno cruciale di questa distinzione è dato da: ὥστε κατατεθῆναί με εἰς τὸν οἶκον ὄνπερ δι' ἐμαυτοῦ καμῶν ἔκτισα, 76, 37. Il tema di costruire da sé il proprio monumento funebre è dato anche dal buon testo della Vita Stephani jun., PG. 99, 1092 A (riferito al grande Aussenzio). La Vita Stephani jun. complementa bene il nostro intento, giacché in esso si trova la bipolarità semantica di κοιμητήριον inteso sia come «monumento sepolcrale», che come «cimitero»: cf. a riguardo, il mio «Ἀπομυρίζω (μυρίζω) τὰ λείψανα: ovvero la genesi d'un rito», da apparire in JÖB 1993 ove si dànno e discutono altre fonti qui non riportate. Il κοιμητήριον di questa Vita verrà poi inteso come: 1) εὐκτήριος nella Vita S. Auxentii, PG 114, 1436 C; nel Synaxarium Eccl. Constant., ed. H. Delehaye (Bruxelles, 1902) 465, 14-15; la Vita S. Auxentii in F. Halkin (ed.), *Dix Textes inédits tirés du Ménologe impérial de Koutloumous*, (Cahiers d'Orientalisme VIII), (Genève, 1984) 68 denota già un'evoluzione dovuta al culto e come tale alla terminologia: κατατίθεται τοίνυν ἐν τῷ ἐκεῖσε ἐπ' αὐτοῦ ἱδρυμένῳ ναῷ, ὃς δε καὶ μακαρίαις (queste sono le monache del monastero femminile di Trichinaria: PG 99, 1092 B) εἰς εὐκτήριον ἀφιέρωται; 2) ναός, in K. Ch. Doukakis, Ὁ Μέγας Συναξαριστὴς (Atene, 1958) VI, 204; 3) οἶκος, nella Vita S. Auxentii, ed. L. C. Clugnet, ROC 8 (1903) 14, 1-2. La variazione terminologica è dovuta, ovviamente, al culto già iniziato verso S. Aussenzio. Il nostro οἶκος di 76, 37 è riferito già ad un tempo, quando la traslazione del corpo verso l'οἶκος (= ἅγιος τόπος 76, 37; 80, 39) aveva già creato il culto verso il Santo, motivato dalla figura ed operato di Eusebia (80, 39; cf. la stessa tradizione anche in A. Acconcia Longo, *Analecta Hymnica Graeca XI*. Roma 1978, pag. 300, 129 e ss.; *Sinassario Armeno*, PO XXI, 739).

([4]) J. G. C. Anderson, F. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica III* (Bruxelles, 1910) n. 54 pag. 65; n. 148 pag. 164; n. 249 pag. 222.

to funebre e fonte di culto nella Vita S. Euthymii: ὁ δὲ διάκονος Φίδος πολλὴν σπουδὴν θέμενος ᾠκοδόμησεν τὸ κοιμητήριον ἐν τῷ τόπῳ τοῦ σπηλαίου ἔνθα ἐν ἀρχῇ ἡσύχαζεν ὁ μέγας Εὐθύμιος(5).

Che sia stato il culto a rendere il κοιμητήριον un tipo di cappella, o casa di preghiera nel senso di εὐκτήριος οἶκος, ci è dimostrato da una strana acolouthia, che si rinviene, a mia conoscenza, in un solo manoscritto, il *Vat. gr. 1970.* Così come appare, l'ufficiatura sembra di provenienza palestinese. L'inizio del testo è il seguente:

> Μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τοῦ ὄρθρου λέγει ὁ διάκονος· Ἐν εἰρήνῃ τοῦ Χριστοῦ φάλλωμεν.
> Ὁ λαὸς λέγει τροπάριον τοῦ ἁγίου οἷόν ἐστι. Καὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν κοιμητήριον. Καὶ ὁ διάκονος: ἄρχεται λέ(γων) οὕτως·
> Στῶμεν...(6)

Il punto che ci preme rilevare è il fatto che ciò che segue accade nel κοιμητήριον, che nella diakonika viene definito come ὁ ἅγιος οἶκος.

È, dunque valevole l'apporto che questa Passione Antica arreca alla comprensione del mondo religioso ed architettonico dei secoli IV-VI. Il testo, ancora, mostra delle nuances canoniche precise, poste con discrezione, come evidenzia bene Maraval (pag. 16). Atenogene era un chorepiscopus, e come tale la sua potestas ordinis era subordinata all'ordinario del luogo. Per il caso

(5) KYRILLOS VON SKYTHOPOLIS, ed. E. SCHWARTZ (Leipzig, 1939) 61, 17-19. Interessante anche il caso analogo evidenziato in un miracolo di S. Menas: ὥστε διατάξασθαι τὸν ἅγιον τῷ οἰκονόμῳ κατ' ὄναρ, ἵνα ταφῇ εἰς τὸν κίονα πλησίον τοῦ κοιμητηρίου; I. POMJALOVSKIJ, Žitie prepodobnago Paisija Velikago i Timofeja Patriarha Aleksandrijskago poveštrovanie o čudesah sv. velikomučenika Miny (S. Pietroburgo, 1900) 86, 3-5. Κοιμητήριον appare anche nella versione copta dei miracoli (nel *Pierpont Morgan 590,* f. 18), in J. DRESCHER, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas* (Le Caire, 1946) 5, 21: «they laid the foundations of a *tomb.* They built it in a befitting manner. They placed his holy body in it. And they had a silver coffin made. They put the blessed Apa Mena's body in it. They placed it in a crypt. It has remained there till the present day». Cf. anche la versione del *Cod. n. 13 dell'Istituto d'Archeologia Orientale,* al Cairo, in P. DEVOS, *Un Juif et le Chrétien. Un miracle de Saint Ménas,* An. Boll. 78 (1960) 279, nota 4.

(6) *Vat. gr. 1970,* f. 191v.; cf. A. JACOB, *L'euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources,* in *Atti del Congresso Inter. su S. Nilo di Rossano* (Rossano-Grottaferrata, 1989) 99. Il senso di κοιμητήριον non è stato capito da Jacob, che lo ha reso come «cimetière». Vorrei, inoltre, far rilevare la presenza delle cappelle funerarie in Mesopotamia, soprattutto la loro relazione coi monasteri: cf. le ottime pagine dedicate a ciò da M. FALLA-CASTELFRANCHI, *Le sepolture di vescovi e monaci in Mesopotamia (sec. IV-VIII),* in *Actes du XIe Congrès Inter. d'Arch. Chrétienne* (Roma, 1989) 1267-1279.

dei due preti, che il Santo consacrò, Anysios mostra la sua conoscenza della legge canonica (48, 20)(7).

Utili, e ben rilevate da Maraval, sono, infine, le informazioni topografiche che il testo offre. La Passione Antica, infatti, nomina luoghi attorno a Sebastia, allargando così la conoscenza geografica della regione già studiata da F. Hild e M. Restle in *T.I.B. 2*. È, tuttavia, un'impresa non semplice l'identificazione di questi posti sulla mappa moderna. G. de Jerphanion identificò per primo Pêdachthoê con Bedohtun, ma altri choria, citati dal testo, abbisognano d'uno studio sul campo per trovare una conferma più attendibile. Non sarebbe, forse, da pensare al lago Almus, leggermente a nord di Pêdachthoê, come il λίμνη di 32, 4? Il viaggio del Santo per il riscatto dei prigionieri è messo nella narrativa del miracolo contro il dragone; non credo che egli sia andato molto lontano dal territorio di sua giurisdizione.

Libro prezioso quest'opera di P. Maraval, che ci ha reso accessibile un documento il cui contenuto getta nuova luce su quel mondo sociale e religioso che fu il IV secolo nell'Armenia Prima.

V. RUGGIERI

(7) Cf. il caso tipo nella vita di S. Demezio, quando il vescovo di Theodosioupolis manda il suo chorepiscopus nel monastero per ordinare il Santo: I. VAN DEN GHEYN (ed.), An. Boll. 19 (1900) 306, 7-14. Questo testo (tratto dal *Paris. gr. Suppl. 241*, X sec., e dal *Paris. gr. 548*, XI sec.) tratta anch'esso di una persona del IV sec., e mostra un fondo redazionale molto antico. In esso, a mia conoscenza, si rinviene un'informazione liturgica supplementare alla figura del κοιμητήριον come visto nel *Vatic. gr. 1970*. Si legge: καὶ δραμόντες ἤνεγκαν πρεσβύτερον, ἵνα ποιήσῃ εὐχὴν ἐν τῷ τόπῳ (lo spêlaion del Santo: 316, 19). Di qui poi la processione e deposizione ἐν τῷ ἁγίῳ οἴκῳ (= ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) della città.

GIORGIO ZIFFER

Il contributo di un congresso agli studi cirillometodiani

Il volume *Christianity among the Slavs. The Heritage of Saints Cyril and Methodius** raccoglie una scelta delle molte relazioni presentate al convegno «Il Cristianesimo tra gli Slavi» che, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, si è tenuto a Roma nell'ottobre del 1985 per celebrare i 1100 anni dalla morte di Metodio. Introdotti dai tre indirizzi di saluto del cardinale Jozef Tomko, di monsignor Miroslav Marusyn e di padre Gilles Pelland, seguono 27 saggi scientifici che affrontano una serie di problematiche tutte variamente collegate all'opera e al retaggio culturale di Costantino e Metodio. I contributi si dividono prima ancora che in ambiti tematici in due grandi categorie comprendenti, la prima articoli che perlopiù riassumono risultati già acquisiti, la seconda invece quei saggi che sollevano questioni nuove e, in alcuni casi, aprono interessanti prospettive. Pur senza trascurare eccessivamente il primo, mi sembra senz'altro opportuno dedicare un'attenzione particolare al secondo tipo di saggi: volumi come quello che qui si recensisce permettono infatti di stendere un bilancio degli studi, ma al contempo suggeriscono anche le linee di nuove ricerche. E in quale notevole misura queste ultime permettano di gettar luce su questioni ancora irrisolte in ambito cirillometodiano, risulterà, mi auguro, evidente dalle considerazioni che seguono.

Alcuni saggi sono ovviamente incentrati sulla figura di Metodio. F. W. Mareš ne studia l'apporto dato alla creazione della prima lingua letteraria slava (pp. 119-129); A.-E. N. Tachiaos segue attraverso i secoli la diffusione del culto di Metodio, ma anche di Costantino, nel mondo bizantino-slavo (pp. 131-142); G. Eldarov analizza in parallelo gli sviluppi della missione di Costantino e, soprattutto, Metodio e la dinamica degli avvenimenti politici e religiosi della Bulgaria del principe Boris (pp. 211-226). Nonostante il titolo «San Metodio promotore della civiltà slava» l'articolo di I. Dujčev costituisce invece in primo luogo una sommaria descrizione della situazione politica e culturale bulgara (pp. 83-94).

Non mancano però anche alcuni contributi specificatamente dedicati a Costantino. T. Špidlík sviluppa il paragone, già istituito da F. Grivec, fra Gre-

* Acts of the International Congress held on the Death of St. Methodius, Rome, October 8-11, 1985 under the direction of the Pontifical Oriental Institute. Edited by E. G. Farrugia, R. F. Taft, G. Piovesana with the Editorial Committee, Roma 1988, pp. IX + 409.

gorio Nazianzeno e Costantino (pp. 299-304), mentre L. E. Boyle si occupa della questione della tomba di Costantino nella chiesa di S. Clemente, e in particolare del lavoro di J. Osborne che ha recentemente proposto una sua nuova localizzazione (pp. 75-82). La tesi dello studioso canadese secondo il quale la tomba sarebbe stata collocata sulla destra guardando l'altare, e non volgendogli le spalle, pur nel pieno riconoscimento del peso degli argomenti addotti in suo favore, non viene però accolta da Boyle, che preferisce la vecchia identificazione, avanzata la prima volta da G. B. de Rossi.

Alla controversa questione di una missione cirillometodiana che avrebbe raggiunto addirittura la Polonia è dedicato il contributo di S. Urbańczyk (pp. 389-393). Giustamente lo studioso polacco mostra come in realtà non vi sia alcuna prova, né storica né linguistica, che possa suffragare tale ipotesi. In un saggio purtroppo alquanto farraginoso, J. Jarco indaga la storia del nome «Rus'», di cui sottolinea una particolare connotazione ecclesiale (pp. 237-244). L'articolo di E. Banfi, meno direttamente legato alla tematica cirillometodiana, affronta una questione complessa come è quella della lega linguistica balcanica (pp. 145-163). Lo studioso si propone di studiare i noti fenomeni di convergenza fra le diverse lingue balcaniche sul piano diacronico e geografico. In questa prospettiva egli delinea un quadro persuasivo, all'interno del quale l'analisi strettamente linguistica s'intreccia a considerazioni di carattere storico, del vario influsso che su quelle lingue esercitò, da un lato il cristianesimo bizantino, e quello romano dall'altro.

Alcuni contributi sono incentrati sullo studio e la riscoperta della missione cirillometodiana. J. Bonamour presenta gli studi francesi su Costantino e Metodio dalla metà dell'800 a oggi (pp. 165-174); A. Šuljak discute il ruolo svolto, nella seconda metà del secolo scorso, dal vescovo croato J. J. Strossmayer nella rivalutazione del retaggio cirillometodiano (pp. 305-313); A. Tamborra indaga, con dovizia di riferimenti e grande equilibrio storico, le implicazioni non solo religiose, ma anche espressamente politiche che la riscoperta di Costantino e Metodio rivela nell'Europa del XIX sec. (pp. 315-341); L. Tavano, infine, tratteggia la storia dell'eredità cirillometodiana nella diocesi di Gorizia, dalla sua creazione, nel 1751, fino al 1918 (pp. 343-350).

La storia delle edizioni a stampa glagolitiche croate è oggetto di studio da parte di T. Mrkonjić (pp. 267-281) e A. Nazor (pp. 283-290), mentre di un trattato glagolitico settecentesco di morale casuistica, mai approdato alla stampa e conservato in almeno tre manoscritti, si occupa D. Deković (pp. 175-185). Più ancora delle pagine di R. Ugrinova-Skalovska sulla tradizione letteraria degli Slavi balcanici, (pp. 381-387), trovo interessante il rapido schizzo sulla tradizione musicale antico-serba di D. Petrović (pp. 291-294) nonché lo studio che S. Dufrenne dedica all'iconografia orientale di Costantino e Metodio (pp. 187-200). Le sue considerazioni sulla diffusione delle immagini di Costantino e Metodio indicano interessanti affinità fra la tradizione iconografica e taluni aspetti della tradizione manoscritta delle principali opere cirillometodiane. La relativa rarità delle rappresentazioni figurative di Metodio, che contraddistingue soprattutto i Balcani, andrà ad esempio collegata verosimilmente non tanto al ruolo di secondo piano che le due *Vite* sembrerebbero attribuirgli (vd. pp. 194-195), quanto all'assai minore diffusione, rispetto alla *Vita Constantini*, della *Vita Methodii* che ci è nota solo grazie alla

tradizione slavo orientale. O ancora, leggendo della mancanza di immagini dei due fratelli nelle terre balcaniche fra i secoli XII e XIII (vd. p. 188), come non pensare, insieme all'assenza assoluta della *Vita Methodii* nella tradizione manoscritta slava meridionale, al fatto che gli stessi testimoni meridionali della *Vita Constantini* risalgono in realtà a un ramo slavo orientale della stessa?(1) Non vi è dubbio che un maggiore sincronismo fra l'analisi delle testimonianze letterarie e quelle figurative potrà risultare di grande utilità per ricostruire la storia, in gran parte ancora tutta da scrivere, della fortuna di Costantino e Metodio nella cultura slava medievale.

Della scoperta di nuovi importanti manoscritti slavi conservati nelle biblioteche romane riferiscono T. Kraštanov, e A. Džurova insieme a K. Stančev. Il primo ha rinvenuto nella scrittura inferiore di un palinsesto greco (*Vat. gr.* 2502) un evangeliario cirillico che risale ai secoli X-XI, e che è quindi destinato ad allargare ulteriormente il canone dell'antico slavo ecclesiastico (pp. 261-265). A. Džurova e K. Stančev dànno invece una prima sommaria descrizione dei 30 manoscritti slavi conservati presso la biblioteca del Pontificio Istituto Orientale e di cui ben 18 erano finora ignoti agli studiosi (pp. 201-210). Anche se nessuno di questi 30 manoscritti spicca per la sua antichità - il più antico è datato alla fine del XV-inizio del XVI sec. - o per il suo particolare contenuto, tuttavia, come sottolineano i due studiosi bulgari, questa raccolta costituisce pur sempre, dopo quella vaticana, la seconda maggiore collezione di manoscritti slavi in Italia.

Ch. Hannick sottopone a un'attenta analisi liturgica lo *Slovo na prenesenie moštem sv. Klimenta* che con ogni probabilità rappresenta la traduzione in antico slavo ecclesiastico del racconto sull'invenzione delle reliquie di S. Clemente steso, in greco, dallo stesso Costantino (pp. 227-236). Hannick corregge alcune precedenti proposte interpretative di J. Vašica, il quale fra l'altro aveva creduto di scorgere in un passo del testo un accenno all'azione drammatica dei tre giovani nella fornace, e mostra, soprattutto, come lo *Slovo* costituisca una fonte liturgica di prim'ordine.

M. Japundžić si occupa di una questione delicata qual è quella delle pericopi glagolitiche croate della *Vita Constantini* (pp. 95-118). Nonostante l'importante lavoro di V. Tkadlčik(2) che l'autore cita, e gli altrettanto fondamentali lavori di F. Graus(3) e N. Radovich(4), che l'autore non menziona, viene

(1) Vd. per un primo accenno alla particolare posizione stemmatica della famiglia slavo meridionale della *Vita Constantini*, G. Ziffer, *Rukopisnaja tradicija Prostrannogo Žitija Konstantina, Sovetskoe slavjanovedenie* 1991, n. 3, 59-63, qui 61-62. Una più ampia documentazione sarà contenuta nel mio lavoro «Ricerche sul testo e la tradizione della *Vita Constantini*».

(2) V. Tkadlčik, *K datování hlaholských služeb o Sv. Cyrillu a Metoději, Slovo* 25 (1977), 85-125.

(3) F. Graus, *Die Entwicklung der Legenden der sogenannten Slavenapostel Konstantin und Method in Böhmen und Mähren, Jahrbücher fur Geschichte Osteuropas* N.F. 19 (1971) n. 2, 161-211.

(4) N. Radovich, *Le pericopi glagolitiche della «Vita Constantini» e la tradizione manoscritta cirillica*, Napoli 1968.

qui difesa la tesi tradizionale secondo la quale le pericopi risalirebbero a un'epoca molto antica (X-XI sec.). L'esame dell'intera tradizione manoscritta della *Vita Constantini* indica in realtà, in maniera inequivocabile, la loro dipendenza da un ramo della tradizione del testo di ascendenza slavo orientale(5). È quindi sicuramente imprudente basarsi sul testo offerto dalle pericopi per risolvere questioni di carattere storico, quale ad esempio il problema della liturgia introdotta in Moravia da Costantino e Metodio (vd. pp. 107-108).

Di uno dei più antichi documenti liturgici slavi in assoluto, l'*Eucologio sinaitico*, si occupa in un lungo e dettagliato articolo M. Arranz (pp. 15-74). Gli uffici liturgici dell'*Eucologio* vengono studiati sullo sfondo della tradizione liturgica di Costantinopoli, qui esemplificata da sette codici particolarmente autorevoli che coprono il periodo dall'VIII al XIV sec. Sulla base di tale analisi contrastiva l'autore giunge all'importante conclusione che l'*Eucologio sinaitico*, che come è noto reca anche alcune tracce di evidente influsso occidentale, dipende in primo luogo dall'Eucologio cattedrale di Costantinopoli, e non da quello monastico-studita di origine palestinese. A questo proposito posso aggiungere un nuovo dato, emerso recentemente dallo studio della tradizione manoscritta della *Vita Costantini*, che si ricollega direttamente alle considerazioni svolte da M. Arranz. Infatti, in un gruppo, finora rimasto sconosciuto agli studiosi, di quattro manoscritti tutti di provenienza russa sud-occidentale, che si oppone a tutto il resto della tradizione e che costituisce quindi uno dei due rami principali della stessa, nel cap. XV, laddove si parla della traduzione dei libri ecclesiastici da parte di Costantino, si registra un'apparente lacuna: vi manca sia la menzione dell'*obědьnaja* (*typika*), assente però anche in altri testimoni, sia quella della *pavečernica* (*apodeipnon*) che si legge invece in tutto il resto della tradizione. Il dato più interessante è costituito dall'appartenenza sia dell'*obědьnaja* che della *pavečernica* al solo typikon monastico, mentre l'elenco fornito dalla summenzionata famiglia russa sud-occidentale corrisponde esattamente al *typikon* cattedrale di Santa Sofia. È stato pertanto quest'ultimo, e non il *typikon* monastico, a essere tradotto in Moravia da Costantino(6).

Lo studio di H. Keipert è dedicato alla traduzione del *Nomocanon* metodiano, vale a dire della *Synagoga L titulorum* di Giovanni Scolastico, e rappresenta un nuovo capitolo di quella storia della traduzione nel medioevo slavo cui l'autore ha già consacrato un folto numero di originali e validi lavori (pp. 245-259). Oggetto della sua analisi sono due peculiarità della traduzione della *Synagoga*, la «doppia traduzione» (Doppelübersetzung) e la figura etimologica. La resa di un solo termine greco con due equivalenti slavi

(5) Rimando anche qui al capitolo che dedico a questa problematica nel lavoro citato alla n. 1.

(6) I quattro testimoni russo sud-occidentali sono i seguenti: Vilnius Bibl. Acc. Scienze Lituana, f. 19, n. 80, ff. 487v-505v (XVII sec.); Leningrado, GPB, f. Pogodin, n. 957, ff. 393ra-410rb (XVI sec.); Mosca, GBL, f. Bodjanskij, II, 10, ff. 1r-23r (XIX sec.) e Roma, Bibl. Vaticana, Slavo 12, ff. 82r-105v (XVII sec.).

è stata negli ultimi anni collegata in primo luogo con l'attività traduttoria di Giovanni Esarca. Se è sicuramente con quest'ultimo che la «doppia traduzione» riceve un fondamento teorico e trova una più ampia utilizzazione, essa è però già rintracciabile, come mostra Keipert, anche in epoca più antica. L'uso che della figura etimologica fa il traduttore della *Synagoga* si rivela ugualmente di estremo interesse. Egli, infatti, più di una volta non la conserva quando essa è presente nel suo modello greco, e soprattutto la introduce spesso laddove questa invece vi manca. Questa considerevole libertà della traduzione è tanto più notevole in quanto la distingue nettamente dalle più antiche traduzioni dei Vangeli, che sono assai più fedeli. Grazie alla sua attenta analisi Keipert conferma così la brillante intuizione di A. I. Sobolevskij, che per primo si era soffermato sul carattere anomalo di questa traduzione, e illumina di nuova luce uno dei più antichi testi slavi in assoluto.

Riguarda ugualmente il problema della traduzione anche l'interessante contributo di F. J. Thomson nel quale, sulla scorta della tipologia degli errori commessi nelle traduzioni dal greco in latino elaborata da S. Lundström, viene delineato un analogo quadro per le traduzioni dal greco in slavo ecclesiastico (pp. 351-380). Come rileva anche l'autore, non si tratta che di una prima sistemazione che in futuro andrà in parte rivista e, soprattutto, completata. Anche se non sempre si può far carico, con certezza assoluta, ai traduttori slavi di errori che forse essi «ereditavano» dai manoscritti greci a loro disposizione (vd. p. 357), mi sembra fuor di dubbio che la classificazione proposta da Thomson possa risultare di grande utilità nello studio delle molte, infinite opere di traduzione che, come è noto, costituiscono la massima parte della letteratura slavo ecclesiastica. Potrebbe essere di qualche interesse studiare anche le traduzioni slavo ecclesiastiche dal latino sotto questa angolatura: benché in numero decisamente inferiore a quelle dal greco, anch'esse hanno svolto, e fin dai tempi più antichi, un ruolo di rilievo nella letteratura slavo ecclesiastica.

Il breve quanto denso saggio di O. Pritsak è dedicato ai capitoli 8-12 della *Vita Constantini*, che sono interamente occupati dalla missione cazara (pp. 295-298). Lo studioso ucraino per primo richiama l'attenzione su un'evidente inesattezza storica che contraddistinguerebbe questa parte della *Vita*. Se qui alla guida dei Cazari compare solo ed esclusivamente il kagan, nella realtà storica, invece, già da alcuni decenni il potere politico, economico e militare era progressivamente passato dal kagan al beg. A causa di questa flagrante contraddizione storica, Pritsak avanza dunque l'ipotesi che l'intera missione cazara non possa risalire all'autore della *Vita* e che essa sia stata inserita in un secondo momento, sulla base di fonti bizantine che riflettavano la situazione politica cazara in epoca anteriore all'anno 800. Considerazioni di carattere compositivo, in larga misura suggerite dall'illuminante lavoro di M. van Esbroeck(7), e una riflessione di ordine filologico mi avevano indotto,

(7) M. van Esbroeck, *Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille*, AB 104, (1986) 337-348. Il saggio riprende la relazione letta al convegno i cui atti qui si recensiscono, e costituisce uno di quei contributi che per i motivi più vari non sono stati compresi nel volume (vd. p. VII). È sicuramente

pur nella piena accettazione dei dubbi sollevati da Pritsak a proposito della verosimiglianza storica della missione cazara, a rifiutare l'ipotesi dell'interpolazione [8]. Mi sembrava infatti più corretto presupporre un perturbamento nella tradizione del testo, che io allora attribuivo a una fase anteriore all'archetipo. La testimonianza del nuovo gruppo russo sud-occidentale, cui mi sono in precedenza richiamato e nel quale, in tutte le occorrenze tranne una, invece della lezione *kaganъ* troviamo *knjazь*, che è termine in perfetta armonia con le fonti alloglotte citate da Pritsak, mostra ora come tale perturbamento vi sia realmente stato, anche se non a monte del subarchetipo, bensì solo fra l'archetipo e uno dei due subarchetipi dello stemma. Anche in questo caso pertanto l'esame della tradizione permette di risolvere l'importante questione che nel saggio qui discusso era stata, con molto acume, sollevata [9].

Resterebbe da dire di qualche svista tipografica di troppo (soprattutto nella trascrizione non sempre felice dei nomi propri) e di qualche articolo il cui italiano, nonostante gli sforzi dei curatori, lascia a tratti alquanto a desiderare: non penso però che tali difetti sminuiscano il valore di un volume che, nel suo insieme, presenta un utilissimo contributo agli studi slavistici, e in particolare a quelli cirillometodiani.

via Cussignacco, 33 - 33100 Udine Giorgio ZIFFER

---

un vero peccato che i due lavori di Pritsak e van Esbroeck, entrambi dedicati alla stessa problematica, non siano potuti essere pubblicati uno accanto all'altro.

(8) G. ZIFFER, *Konstantin und die Chazaren, Die Welt der Slaven*, N.F. 13, (1989) n. 2, 354-361.

(9) Degna di nota risulta la soluzione proposta da M. Capaldo, secondo il quale «se, come pare, al tempo della missione di Costantino, il signore ufficiale (anche se solo nominalmente) dei Chazari era ancora il *kagan*, è *naturale* (corsivo mio, G.Z.) che Costantino si rivolgesse a lui e non al beg» (M. CAPALDO, *Rispetto del testo tràdito o avventura congetturale? Su di una recente interpretazione di «Vita Constantini»* 13, *Europa Orientalis* 9 (1990), 541-644, qui 577, n. 95). La proposta interpretativa dello studioso è tanto più curiosa in quanto egli mostra di conoscere almeno tre dei quattro testimoni della famiglia russo sud-occidentale che reca la lezione corretta, (vd. ibid., p. 550, n. 25). Colgo l'occasione per rilevare che Capaldo omette di segnalare che deve a l'estensore di queste righe l'indicazione dell'affinità del *Pogodin* 957 con il *Vat. sl.* 12 (e quindi con il *Vilniensis* 80) nonché l'utilizzazione dei microfilm sia del *Pogodin* che del *Vilniensis* che egli non ha studiato *de visu*. Sull'ordinamento politico dei Cazari, e in particolare sul Kagan e sul Beg, vd. ora anche A. N. NOVOSEL'CEV, *Chazarskoe gosudarstvo i ego rol' v istorii Vostočnoj Evropy i Kavkaza*, Moskva 1990, 134-144, la cui recensione si legge in questo fascicolo alle pp. 465-466.

VINCENZO POGGI S.J.

Grottaferrata, Roma e l'Oriente

Nei due grossi volumi di Giuseppe M. Croce, *La badia greca di Grottaferrata e la rivista «Roma e l'Oriente»*(1), il presentatore, P. Emmanuel Lanne vede giustamente «le récit précis et équilibré d'une histoire complexe»(2).

Non si tratta della storia dell'abbazia di Grottaferrata, o dell'antica istituzione monastica greca, fondata dai primi discepoli di S. Nilo, a una ventina di km. da Roma, all'inizio del secolo XI°. È semmai la storia dell'abbazia quando, ormai da secoli «basiliana», sottratta alla «commenda» e avendo rischiato di morire, dopo la presa di Roma del 1870, con la «soppressione delle corporazioni religiose», è invece rispettata da coloro che la *Civiltà cattolica* chiama «nuovi musulmani»(3) e, riconosciuta enclave orientale nel centro della latinità, torna al «puro» rito bizantino.

Il vero nucleo dell'opera è specificato nella seconda parte del titolo, cioè quando l'abbazia diviene centro promotore dell'unione tra Occidente e Oriente cristiani, con l'essere origine e sede della rivista *Roma e l'Oriente.*

Approfondendo questa precisa tematica il lavoro, dopo aver trattato ordinatamente gli antefatti, porta nuovi tasselli al mosaico dell'apertura cattolica verso Oriente, cui altre solide opere storiche di Cl. Soetens(4), di E. Fouilloux(5), di J. Hajjar(6), hanno dato il loro apporto. Infatti l'opera di Croce oltrepassa le mura dell'abbazia di Grottaferrata e di Roma. Continua l'ampio e non concluso discorso sull'azione di Leone XIII° nei confronti dell'Oriente cristiano, soprattutto con quel congresso eucaristico di Gerusalemme del 1893, studiato da Soetens, al quale partecipa ufficialmente l'abate di Grottaferrata, Arsenio Pellegrini.

(1) *Cattolicesimo e Ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)* con appendice di documenti inediti, (= Storia e Attualità, XII, 1/2) Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, I, pp. 366; II, pp. 890.

(2) *Ibid.*, I, p. IX.

(3) *Ibid.*, I, p. 159.

(4) *Le congrès eucharistique de Jérusalem, 1893*, Louvain 1977; cfr. OCP 44 (1978) pp. 509-512.

(5) *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX au XX s. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982; cfr. OCP 49 (1983) pp. 502-504.

(6) *Le Vatican, la France et le Catholicisme Oriental (1878-1914)*, Paris 1979; cfr. OCP 45 (1979), pp. 466-469.

Le due navi

Durante il successivo pontificato di Pio X°, Grottaferrata è implicata in una disavventura capitata al principe Massimiliano di Sassonia, sacerdote e professore all'università di Friburgo in Svizzera. Infatti, l'articolo del principe, «Pensées sur la question de l'union des Églises» apparso nel primo numero della nuova rivista dell'abbazia, «Roma e l'Oriente», articolo ecumenico *ante litteram*, che usa già l'espressione di Chiese sorelle, preoccupa sommamente Pio X°. Il papa, che il cardinale Rampolla cerca dissuadere dal prendere misure drastiche nei confronti del fratello di un re, scrive ai suoi rappresentanti in Oriente la lettera *Ex quo*, perché riparino lo scandalo provocato dal principe.

L'articolo incriminato di Max von Sachsen, riportato testualmente nell'appendice documentaria(7), è corredato da numerosi dati che insieme a quelli raccolti da I. Baumer(8), noti a Croce, situano il pensiero del principe nel suo contesto. In connessione con il caso di Max von Sachsen, l'A. cita un intervento al I° Congresso unionistico di Velehrad, nel 1907, del gesuita polacco Jan Urban che riconosce alla Chiesa russa un'entità di Chiesa(9). L'A. non dice peró che per tale ecclesiologia Urban fu anch'egli richiamato(10).

Nella sua ricostruzione laboriosa e paziente, Croce scopre una figura a torto dimenticata, la marchesa Louise-Caroline de Riencourt. Esule volontaria ad Atene, la marchesa esercita il suo influsso, con i suoi scritti e le sue conferenze, il suo entusiasmo per la Grecia e il suo sogno delle *Due navi*, simbolo di Ortodossia e Cattolicesimo, non solo sul principe di Sassonia, ma anche sul futuro patriarca ecumenico Atenagora.

L'ottimo lavoro citato di É. Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX au XX s.*, ignorando la de Riencourt, non se ne era servito a conferma della sua tesi che, al di là dell'unionismo, vuole francofoni gli inizi dell'ecumenismo. Con tutto ciò, sia gli scritti della de Riencourt, che l'articolo di Max von Sachsen, (manifesti ecumenici d'accento profetico, le cui espressioni preannunciano le più coraggiose formule ecumeniche di Paolo VI°) benché redatti gli uni e l'altro in francese, non appaiono tuttavia in terra di Francia ma, i primi in Grecia e il secondo, in un francese meno perfetto, a pochi passi da Roma, nell'abbazia greca di Grottaferrata. Il Fouilloux aveva

(7) G. M. Croce, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista «Roma e l'Oriente»*, Citta del Vaticano, 1990 II, doc. 99, pp. 551-570.

(8) *Max von Sachsen: Priester und Professor. Seine Tätigkeit in Freiburg/Schweiz*, Freiburg 1990; cfr. OCP 57 (1991) pp. 235-236.

(9) J. Urban, *De iis, quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam, Acta I Conventus velehradensis*, Pragae 1908, pp. 13-35; G. M. Croce, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista Roma e l'Oriente*, Città del Vaticano 1990, II, p 163 e n. 88.

(10) Cfr. L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny and Russia*, Würzburg 1990, p. 43, n. 33.

già concesso che il superamento dell'unionismo è francofono, anche se non necessariamente localizzato in Francia. Qui ne abbiamo conferma.

Korolevskij

Vari personaggi dunque, oltre ai più diretti protagonisti, sono opportunamente ricuperati, secondo una solida metodologia storica, come il singolare personaggio di Jean-François-Joseph Charon (Cyrille Korolevskij), autore di incompiuta autobiografia che è piuttosto storia dei rapporti tra Roma e l'Oriente, attraverso l'arco della sua vita e della sua personale esperienza. Molte cose, pertinenti al suo tema, Croce trova nel lungo manoscritto francese del Korolevskij, dal titolo russo, *Kniga bytja moego*, consultabile alla Biblioteca Apostolica Vaticana, (ne auspichiamo l'edizione integrale), e in altri scritti inediti dello stesso sacerdote francese di rito orientale. Tra l'altro, il fiuto archivistico di Croce scopre e valorizza fonti inedite di cui gli stessi depositari ignorano l'importanza, come delle «Carte Korolevskij», conservate nella Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale e da Croce messe opportunamente a profitto.

Inoltre, la sua accurata ricostruzione del contesto illumina di riflesso tutta una serie di questioni connesse, rimaste ancora in penombra. Non solo Arsenio Pellegrini, dal 1882 al 1918 abate di Grottaferrata, ne è illuminato a tutto tondo. Ma con lui conosciamo i suoi collaboratori nella redazione della rivista, come Melezio La Piana, poi tornato al secolo, gli altri due basiliani, Nilo Borgia e Sofronio Gassisi, o il redattore russo Vladimir Zabughin, a suo tempo riscoperto da A. Tamborra[11].

Luce indiretta sull'Orientale

La rivista *Roma e l'Oriente* invita alla collaborazione orientalisti come Guillaume de Jerphanion S.J., Michelangelo Guidi, Martin Jugie, Silvio Giuseppe Mercati, Teofilo Spačil S.J., Alberto Vaccari S.J., che saranno tra i primi docenti del Pontificio Istituto Orientale.

Si spiega in tal modo come mai Benedetto XV, fondando nel 1917, Congregazione e Istituto orientali, si rivolga a loro come a specialisti dell'Oriente cristiano, contattandoli attraverso il segretario della Congregazione e responsabile dell'Istituto, cardinale Niccolò Marini. Lo stesso Pellegrini, non più abate, diviene il primo bibliotecario del Pontificio Istituto Orientale.

Ma un esempio emblematico di luce indiretta proiettata dal lavoro del Croce, è quando rivela la causa prossima della improvvisa destituzione del segretario della Congregazione per la Chiesa orientale, cardinale Niccolò Marini, avvenuta l'8 agosto 1922. Si tratta precisamente di due lettere del suc-

[11] A. Tamborra, *Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917*, Bari 1977, pp. 211-218, 254-255.

cessore di Pellegrini, cioè dell'abate di Grottaferrata, Romano Capasso, inviate il 5 e il 14 luglio 1922 al segretario di Stato, cardinale Pietro Gasparri. Nelle due lettere, riportate testualmente([12]), l'abate informa il segretario di Stato come il cardinale Marini, geloso della sua rivista il *Bessarione*, impedisca la continuazione del periodico di Grottaferrata, *Roma e l'Oriente.* Sembra cosa banale, ma è goccia che fa traboccare il recipiente. Il cardinale Marini, neppure un mese dopo la data della seconda lettera, è rimosso dalla carica di Segretario della Congregazione e, per consolazione, è nominato visitatore dei collegi orientali di Roma. Morrà un anno dopo, portando nella tomba il *Bessarione*, sopravvissutogli appena per riportare il suo necrologio.

Archivi consultati

Il lavoro del Croce assomma dunque in sé le buone qualità dell'opera storica. Il discorso ne è perspicuo e senza meandri, dall'italiano pulito e scorrevole. L'impianto della trattazione coerente, non soltanto perché segue l'ordine cronologico del prima e del poi, ma perché è equilibrato e oggettivo. E il quadro storico è ricostruito con larghezza di documentazione e precisione particolareggiata. Tutto questo suppone a monte lo spoglio di un immenso materiale edito e inedito. Anche per questioni indirettamente connesse al suo tema, Croce risuscita documenti sepolti. Ripesca perfino, nell'Archivio della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, il parere di L. Duchesne circa mire cattoliche avanzate nel 1919 su Santa Sofia di Costantinopoli. Quando il segretario di Stato, cardinale Pietro Gasparri e lo stesso Benedetto XV aspirano a una clausola dei trattati di pace che imponga ai Turchi la cessione di Santa Sofia, non agli Ortodossi, ma ai Cattolici di rito orientale, mons. Duchesne smantella i loro argomenti. E Croce riporta il parere inedito del grande storico([13]).

La fase euristica, impressionante per la sua vastità, se ha avuto un più facile accesso in quella «caverna dei tesori» che è l'Archivio Segreto vaticano, dove l'A. lavora, non si è limitata a quell'Archivio, ma ha frugato oltre che nell'Archivio della Congregazione delle Chiese Orientali e in quello di Grottaferrata, in numerosi altri archivi di Roma e di altre città, sia in Italia che fuori d'Italia. Avremmo però voluto, semmai *en passant*, la menzione di altri ricchi tesori conservati a Grottaferrata, come dei manoscritti italo-greci, antichi e rari, insostituibili nella ricostruzione diacronica della liturgia bizantina, cioè i *Grottaferrata gamma beta.*

L'A. ha sfruttato la ricca messe euristica non solo per la ricostruzione accurata del contesto storico, ma con una magnanimità che lo assolve da ogni eventuale accusa di essere «topo d'archivio», ha inoltre pubblicato in appendice 291 documenti, quasi tutti inediti. Facendo così piena fiducia al

([12]) G. M. Croce, *La Badia greca di Grottaferrata e la rivista Roma e l'Oriente,* Città del Vaticano 1990, II, doc. 287; doc. 289, pp. 822-823, 824-825.

([13]) *Ibid.*, II, pp. 276-281 e note.

lettore che puó controllare direttamente la fondatezza delle conclusioni, cui l'A. giunge nella sua ricostruzione storica.

Il lavoro del Croce costituisce una pietra miliare non solo nella storia dell'Abbazia tuscolana, ma anche lungo quel cammino ecumenico per il quale la storia, ha una funzione molto importante, a detta recente di J. Meyendorff(14), e di V. Peri(15).

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo POGGI S.J.

(14) «... Church history is the indispensable tool of any legitimate search for a theology of Christian unity». J. MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450-680 A.D.*, Crestwood (New York) 1989, p. 380.

(15) «Il dialogo teologico in corso tra le Chiese troverà certamente un sostanziale incremento quando la consapevolezza critica del passato ecclesiale - doveroso esame di coscienza storico per ogni Chiesa - ne diverrà il comune fondamento attraverso il riconoscimento fedele della Tradizione nello stesso Spirito». V. PERI, *Le storie della Chiesa e il recupero della prospettiva ecumenica*, OCP, 57 (1991) pp. 11-25, p. 23.

RECENSIONES

Aethiopica

Edward ULLENDORFF, *From the Bible to Enrico Cerulli.* A Miscellany of Ethiopian and Semitic Papers (Äthiopistische Forschungen; Bd. 32), Stuttgart: Steiner 1990, pp. 236.

Dopo *ÄthFor* 19 (*A Tigrinya Chrestomathy*) e 24 (*Studia Aethiopica et Semitica*), appare, nella stessa prestigiosa collana, il presente terzo volume dell'A., noto studioso, che occupa un posto eminente tra gli etiopisti e i semitisti viventi. Il libro, unitamente a «*Is Biblical Hebrew a Language?...* (1977)» e al citato *ÄthFor* 24, raccoglie gli *scripta minora* (p. 9) di E. Ullendorff, e si divide in tre parti: I. *Aethiopica* (p. [19]), II. *Semitica* (p. [129] e III. *In memoriam* (p. 191), precedute da: *Contents* (p. [5]), *Preface* (p. 9), *Acknowledgements and Sources* (p. 10), *Additions and Corrections* (p. 13), e seguito dall'*Index* (p. 213).

Il maggior numero delle pagine è occupato da *Aethiopica,* non solo perché questa I parte del libro è la più ampia, ma anche per il fatto che, sia la II (v. ad es. p. 141ss: *The... letters of Prester John...*) che la III (almeno la metà dei personaggi commemorati sono etiopi ed etiopisti) sono dedicate all'etiopistica.

Ethiopia and the Bible (p. 21), il primo dei temi esposti, a cui l'A. ha dedicato anche un volume a parte, è senz'altro il più affascinante. L'aspetto biblico risulta con spiccata evidenza lungo il corso di tutta la «miscellanea», dove si tratta della lingua ebraica (pp. 34ss, 134ss, 141ss, 150ss, 158ss, 163ss, 166ss, 190ss...), di libri del VT (pp. 34ss; Enoc, pp. 43ss; *The Dead Sea Scrolls,* pp. 181ss; e *passim*), di biblisti illustri (M. H. Segal, p. 201; H. H. Rowley, p. 203; W. F. Albright, p. 206; N. H. Tur-Sinai, p. 208).

Il mondo e le lingue semitiche (oltre all'ebraico e alle lingue semitiche d'Etiopia, troviamo il sud-arabico — pp. 131ss —, l'ugaritico — pp. 174ss —, etc.), che espressamente figurano nella II parte, riaffiorano assai frequentemente anche nelle altre due.

Durante la lettura stimolante del libro, si affacciano alla mente numerosi richiami e collegamenti; mi permetto segnalarne alcuni, qui di seguito.

- p. 27: su J. Potken, v. O. Raineri, *Gli studi etiopici nell'età del Giovio,* «Atti del Convegno '*Paolo Giovio* il Rinascimento e la Memoria' (Como, 3-5 Giugno 1983)», Como 1985, pp. 118-120;
- p. 28: per Tasfā Ṣeyon, v. ID., *ibid.,* pp. 123-126;
- pp. 108ss: in lingua tigrina v. *Maṣḥafa qeddāsē begeʿezen tegreññān,* Asmara, Ethiopian Studies Centre 1988; ricordo anche: A. Tedla da

Hebo-O. Raineri, *La voce* dam *(sangue) nell'uso corrente della lingua tigrina,* «Atti della VI Settimana di Studi 'Sangue e Antropologia nella Teologia' (Roma, 23-28 Novembre 1987)», Roma 1989, pp. 309-322;

– p. 118: di Menelik e Taitu ci sono alcune lettere nel ms. Vat. Aeth. 302 (cfr. la mia recensione a S. Uhlig, *Äthiopische Paläographie*... OCP, 65/2, 1990, p. 499);
– p. 148: Fumagalli, *Bibliografia Etiopica:* v. *Bibliographia Habessinica sive librorum de rebus aethiopicis Catalogus, editorum usque ad annum 1799, quos collegit, recensuit, digessit, genuina scripta a spuriis secrevit, notis illustravit, et indicibus instruxit, addita nonnullorum auctorum vita,* Johannes Karolus Stella, Ravennae, apud Joh. K. Stellam, 1984, dove, rispetto al libro del Fumagalli, «i titoli riferiti al periodo 1400-1799» sono raddoppiati;
– p. 200: G. Levi Della Vida, nel 1909, al Cairo, copiò, trascrivendolo in caratteri latini il ms. «Cerulli Etiopici 270», cartaceo, comprendente il *Gadla Iyāsu neguś za-Ityopyā,* in *geʿez* (v. la mia nota in EL, C/2, 1986, p. 176);
– p. 212: di E. Cerulli, «international authority on Ethiopia», si ricorda la donazione della sua collezione di mss. etiopici alla Bibl. Vaticana; preciso che detta collezione è costituita da 328 pezzi (v. la mia recensione a R. Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopice*... OCP, 56/2, 1990, p. 503). Si veda inoltre: J. Poilloux, *Cerulli E., aet. 91, 19.IX.1988; Les Éthiopiens en Palestine*... [In memoriam], CRAI, 1988, pp. 540s.

Noto, per concludere, un piccolo *lapsus* tipografico a p. 54: «Conti Rossini... l'agiografia etiopica...» (= L'agiografia...).

O. Raineri

Arabica

Afifa Ghaith, *La pensée religieuse chez Ğubrân Ḫalīl Ğubrân et Miḫâ'īl Nu'ayma,* (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 35) Uitgeverij Peeters Leuven 1990, pp. xxv + 480.

Ğabrân Ḫalîl Ğabrân (1883-1931) è lo scrittore arabo più commentato da esegeti di ogni scuola. Maronita, nato all'ombra dei famosi cedri del Libano di Bšarrî, emigra negli Stati Uniti. La sua personalità artistica si manifesta nella prosa, nella poesia, nel disegno e nella pittura. L'altro, Miḫā'īl Nu'aymah (n. 1889 e morto quasi centenario), greco-ortodosso, è nato a Baskinta, nel Sannîn libanese. (Il refuso tipografico di p. xxvii confonde dati biografici di Ğabrân con quelli di Nu'aymah). Dopo aver frequentato la scuola russa di Nazareth, Nu'aymah si reca in un seminario ucraino a Poltava. In seguito, emigra anche lui negli Stati Uniti, dove i due si incontrano e legano reciprocamente. Divengono l'uno presidente e l'altro segretario di *al-râbiṭa al-qala-*

miyyah, circolo letterario che promuove il rinnovamento della letteratura araba. Sono ambedue anticlericali e provano attrazione per buddismo e induismo. La loro attività letteraria ha seguaci e ammiratori, ma suscita nello stesso tempo violente reazioni. Ǧabrân muore ancor giovane, ma la sua fama è tale che l'amico Miḫā'īl, pure sopravvissutogli quasi un sessantennio e continuando a scrivere fino a tarda vecchiaia, non riuscirà ad uguagliarla.

In questo libro, l'Autrice prende in esame gli scritti dei due. Ammette che il loro entusiasmo per la reincarnazione toglie spazio alla teologia della grazia. Ma per il fatto che nessuno dei due è metafisico, teologo o esegeta di professione, la Ghaith li assolve dall'accusa di gnosi panteistica. Sono ambedue contemplativi, anzi mistici e additano nella *maḥabbah,* amore, l'essenza di Dio e del Cristianesimo. Misconoscono la Chiesa, che non distinguono dagli «uomini di Chiesa» e vedono in Gesù Cristo piuttosto un uomo, che attraverso l'amore e la rinuncia svela Iddio che porta in sé.

La conclusione del grosso volume è quasi banale. «Il pensiero religioso di questi due libanesi, rispettivamente fondatore di una Chiesa di amore e apostolo dell'amore, è un cristianesimo universale d'obbedienza reincarnazionista» (p. 457).

Lodo l'intento di ripercorrere l'itinerario spirituale dei due personaggi. L'A. ha raccolto elementi per una seria e oggettiva ricostruzione. Non dice nulla però del *mahǧar* o luogo di esilio per eccellenza, costituito dalle Americhe, storico contesto nel quale si inserisce il movimento letterario di cui i due sono alfieri. Cfr. 'Abd al-Karîm al-Ashtar, *al-Mahdjar,* EI/2 vol. V (1986) 1244-1248. Infatti il regime della *mutaṣarrifiya,* introdotto dagli Ottomani sotto la pressione delle potenze d'Occidente dopo i massacri del 1860, rende la montagna libanese economicamente incapace di bastare a se stessa. L'emigrazione, con tutti i suoi inconvenienti, ne è fatale conseguenza. Di Nu'aymah, l'A. non approfondisce l'eventuale *déracinement* di questo arabofono libanese trapiantato giovanissimo in Ukraina. Né accenna agli studi di Tibawi o d'altri sull'influsso culturale zarista, allora attivo in Siria e in Palestina. Influsso al quale Nu'aymah soggiace, se accoglie con entusiasmo l'invito sovietico di rivedere le terre dove ha trascorso anni giovanili.

Un altro punto mi lascia perplesso: perché, accomunare nello studio due personaggi, quasi una tesi dottorale non possa studiarne uno solo? Senza negare i vantaggi del comparativismo, bisogna prima studiare ciascun personaggio analiticamente. Tanto più che l'applicazione delle categorie teologali alla produzione letteraria di un solo autore può essere più facile e forse anche più convincente. Il saggio di B. Pirone, sul solo Nu'ayma, (*Il sistema filosofico-religioso di Miḫā'īl Nu'aymah, Oriente Moderno* 57 (1977) 66-76) che l'A. menziona a p. xxii, giunge a un più sfumato e ricco apprezzamento di lui vedendo nel suo pensiero «un naturalismo religiosamente rispettoso dei valori personali delle creature, non senza un certo fascino e una certa persuasione emotiva».

V. Poggi S.J.

Archaeologica

Eunice DAUTERMAN MAGUIRE, Henry P. MAGUIRE and Maggie J. DUNCAN-FLOWERS, *Art and Holy Powers in the Early Christian House*, with contributions by Anna GONOSOVÁ and Barbara OEHLSCHLAEGER-GARVEY. Illinois Byzantine Studies II. University of Illinois Press, Urbana and Chicago 1990, pp. XII + 252 con 151 illustrazioni in bianco e nero e 8 a colori.

In occasione della mostra dedicata ad Art and Holy Powers in the Early Christian House, organizzata dal Krannert Art Museum dell'Università dell'Illinois at Urbana — Champaign nel 1989, si è ritenuto opportuno illustrare il materiale archeologico con un appropriato catalogo. Il presente libro è, dunque, questo catalogo, le cui qualità essenziali si riconoscono soprattutto nella chiara e logica distribuzione espositiva delle schede illustrative, e l'utilissima introduzione alle singole categorie d'oggetti presentati; questi ultimi sono introdotti sistematicamente con buone foto in bianco e nero. Ciascuna delle 151 schede, oltre la foto, contiene: provenienza e data dell'oggetto; tipo di materiale; numero di catalogo del museo a cui l'oggetto appartiene; descrizione dell'oggetto con riferimenti stilistici e tecnici ad altri od alle chiavi ermeneutiche trattate nell'introduzione della relativa sezione; una bibliografia, quando l'oggetto è stato già trattato precedentemente (molti, comunque, di questi oggetti sono presentati qui per la prima volta). Vi sono 9 sezioni di oggetti che offrono una visione variegata, e pur sempre unitaria, della «vita domestica» dei secoli IV-VII: questo è l'orizzonte temporale che gli oggetti propongono. I Curatori hanno lavorato su una linea di metodologia espositiva, che vorrei chiamare di «visione bipolare». Gli oggetti, cioè, sono il trait-d'union di due mondi: il mondo dell'invisibile sempre attivo, e quello della vita quotidiana. L'oggetto, come tale, diventa il luogo per eccellenza ove questi mondi sono bilanciati ed attualizzati nell'esistenza dell'utente. Il decorativo, sia esso elemento compositivo o stile, non viene allora inteso come espediente «estetico» di stampo contemporaneo, bensì come linea semantica dicente la presenza dei due mondi, l'invisibile ostile ed il visibile da portare innanzi. La funzione apotropaica della croce, dei nodi, dei cerchi, anche concentrici, degli amuleti, sono sintomi di una realtà ben più profonda ed ancora non del tutto analizzata: a) nei secoli alti, pur con l'avvento del cristianesimo, il modello culturale antropologico pagano era vissuto dalla gente, mediato, è vero, dal simbolo «decorativo»; b) l'evoluzione del simbolo, come apotropaico, diviene un substrato semantico di una cultura antropologica pagana che andava dimenticandosi. A monte, però, v'è da fare una domanda: è possibile applicare la dialettica semantica (invisibile-visibile) del decorativo all'intera area mediterraneo-orientale, quando gli oggetti qui considerati provengono in gran parte dall'Egitto? Non era forse auspicabile prevedere, nell'introduzione generale, una tipologia semantica relativa alle differenti aree geografiche, si che, pur riconoscendo denominatori comuni, si potevano, tuttavia, evidenziare le nuances apportate dalle altre culture (Siria, Palestina, Costantinopoli, Roma)? Forse il lettore deve ritenere questa domanda nell'accedere

alle varie sezioni di questo ottimo Catalogo. Esso presenta, dopo un'introduzione generale: 1) le tappezzerie; 2) i mezzi di illuminazione (continuo, quasi, l'uso del monogramma cristologico *XP*) con esempi delicati di lampada a-gemelli e a-topo; 3) mezzi per la conservazione (anche alimentare) e sistemi di sicurezza; 4) mangiare e bere; 5) abbigliamento coi relativi strumenti, quali aghi e pettini; 6) gioielli, con varie iscrizioni; 7) elementi di moderna cosmetica, quali profumi e colori, specchi, spille ed amphoriskoi; 8) la salute, ed i mezzi per conservarla e proteggerla (qui i Curatori avrebbero potuto attingere a piene mani dai miracoli XXIII e XXX di SS. Cosma e Damiano, ed. DEUBNER 160, 29 e ss., 174, 29 e ss., come anche dallo iatreion nei miracoli di S. Tecla, ed. DAGRON 107, 127; ancora ricche sono le innumerevoli forme curative, con la dialettica visibile-invisibile, dei mirobliti antichi, oltre al citato Artemio di Costantinopoli, quale Atanasio il Persiano, ed. USENER, *Progr. Univ. Bonn* 1894, 20 e ss.); 9) la festività ed il gioco, a casa come negli edifici pubblici, con l'uso della citara, lira, flauto, liuto, dadi e l'apparizione singolare dei giocattoli. Un indice tipologico degli oggetti domestici, ed un altro riguardante i motivi decorativi ed iscrizioni evidenziati dagli oggetti, chiudono questo volume, così interessante e singolare per la lettura critica del «decorativo» antico ed anche per aver dato spazio ad oggetti domestici, altrimenti negletti negli studi più sistematici.

V. RUGGIERI S.J.

Stanislao LOFFREDA, OFM, LUCERNE BIZANTINE IN TERRA SANTA CON ISCRIZIONI IN GRECO, (= Studium Biblicum Franciscanum, Collectio Maior, N. 35), Franciscan Printing Press, Jerusalem (1989), pp. x + 244, *Figure 1-25; Tavole 1-30.*

The author, a Franciscan scholar, has produced another volume to further the study of Byzantine Palestine. He starts with a bibliography (pp. 11-16), followed by catalogues divided into groups of various types of scripts ("block" and cursive), kinds of materials (pp. 16-77), and useful indices for research and interpretation. The body of this endeavor (pp. 79-232) presents a study of ancient oil-lamps. S.L. concludes with two indices: lamps (pp. 235-241) and [modern] authors (pp. 243f). The remainder contains a catalogue of transcriptions (*Figure: Fig. 1-25*) corresponding to plates (*Tavole: Tav. 1-30*). The volume has no subject index, but the numbers of figures and plates are used instead. The "key" to deciphering the inscriptions is *Fig. 21. Sc. 1:2* with *Fig. 22. Sc. 1:22.* Scholars will agree that the variations of single letters are surprising. It is good to know that there are only 18 *errata.*

Chapter III offers insights into the theology of the early Church. The adjective ΚΑΛΗ [ΚΑΛΙ] is interesting (*cf.* p. 83), because it presents a grammatical puzzle. Does it refer to the lamp or to light? To neither, because λύχνος is masculine, λυχνάριον and φῶς are neuter. By itself with no feminine adjective to modify, καλή must qualify an understood ἑσπέρα (*evening*).

Chapter IV considers the *scala* symbol, illustrated on pages 109 to 115. It appears below the palmette peace symbol, between the hole for the wick and the aperture for oil (see p. 112 *et passim*).

Chapter V is of Biblical interest. S.L. gives two examples of phrases from Scripture: note Type C 1.1, Type C 1.2, and Type C 1.3 (pp. 121-122). Section C 2 (pp. 123-128) explains the ΘΕΟΤΟΚΟϹ inscription. This title of Mary as "Mother of God" is pre-Constantinian, approved by Ephesus (431) (p. 123). The remainder of the chapter, pp. 128-144, deals with other types, particularly those with names. A unique example mentions St. Elias (p. 128), but other names like John (pp. 126f), Stephen and Antony (pp. 131-132) also appear.

Chapter VI clarifies many complicated abbreviations. In conjunction with Chapter VII on vocabulary (pp. 167-176) and writing (pp. 177-181), it solves problems in reading and interpreting difficulties. The data on the lamps or something near them may offer an approximate date. According to S.L., both typology and sepulchral items can be indispensable tools for estimating a date. Stratification is also dealt with (pp. 188-192). Tomb discoveries are important, especially because of datable materials exhumed from them (pp. 192-201).

The material discussed in Chapter IX involves the contents and destinations of these finds. Symbols like the tree of life: ξύλον (the wood of the Cross); the *scala*, interpreted by B. Bagatti as a symbol of baptism, Biblical citations and allusions, the ΦΩϹΧΡΙϹΤΟΥ formula and many others are analyzed here. The section on geographical distribution considers the history of early Christianity in Palestine. Relative to the destination of these lamps, the reader learns something about the beliefs and even life-style of the early Christians from the kinds of remains on a given site.

Stanislao Loffreda's work is an excellent study of Byzantine oil-lamps as such and a work that could easily serve as a teaching instrument for this period of Christianity in the Holy Land. It is basic to any Biblical, archaeological and theological library, as a genuine contribution to the many interrelated disciplines.

R. M. Mackowski S.J.

Armenica

Mesrop vardapet Owl'owlrlean (= Ułurlean), *Storia della colonia armena di Livorno e della costruzione della sua chiesa (con appendici)*, presentazione, traduzione e note di Alessandro Orengo, Livorno 1990 (Quaderni della Labronica 2; suppl. a 'Comune notizie' 3/7, Dicembre 1990), pp. VIII + 258.

A pochi mesi dalla chiusura della Mostra *Gli armeni in Italia*, il comune di Livorno ha aperto un'esposizione dal tema *La presenza armena a Livorno (Sec. XVII-XIX)*.

La Mostra, aperta dal 3 al 25 maggio 1991, è stata ospitata dal Centro di Documentazione e Ricerca Visiva, Villa Maria; un breve catalogo, che comprende schede e appendici, è stato pubblicato nei 'Quaderni della Labronica', *Cataloghi* 4, Livorno 1991. La consulenza armenologica era di A. Orengo. A lui si deve anche questa pubblicazione, che è la traduzione italiana, con commento esplicativo, di un libro stampato a San Lazzaro nel 1891 dal religioso Mesrop Ułurlean, parroco (*žołovrdapet*) della chiesa armena di Livorno dal 1879 al 1887: *Patmutʿiwn Hayocʿ gałtʿakanutʿean ew šinutʿean ekełecʿwoy nocʿa i Livornoy kʿałakʿi. Handerj yawelowacovkʿ,* Venezia 1891. Ułurlean, nato a Costantinopoli nel 1847, fu sacerdote e operò prevalentemente in Oriente.

La parentesi livornese gli consentí di esercitare anche in quest'ambito i suoi interessi di studioso e poligrafo. A quanto pare, verso la fine della sua vita stava lavorando a una storia delle colonie armene in Italia, dal titolo *Italahay yaraberutʿiwnkʿ, aṙewtrakan, kʿałakʿakan, krōnakan (Le relazioni italo-armene, commerciali, politiche, religiose).* L'opera è annunciata sulla quarta di copertina del suo romanzo *Tohmayin aygaloys. Aršakuni ōriordin arkacner (Alba familiare. Sventure di una signorina Arsacide),* edito a Costantinopoli nel 1910. Non è certo che si tratti di un'opera realmente portata a termine, anche se una sua prima stesura può ravvisarsi nei capitoli XVIII-XX del libro sulla colonia livornese, dove sono tracciati brevissimi cenni sulle altre comunità armene in Italia.

Il libro inizia con un compendio di storia livornese, quindi discute le origini della comunità armena: il primo armeno giunto a Livorno sembrerebbe essere stato *Hoca* Kirakos Mirman, stabilitosi nel 1582 e facente funzione di console dello Scià di Persia. Ułurlean descrive lo sviluppo della chiesa armena, interessandosi dei documenti d'archivio e mostrando una spiccata curiosità epigrafica. Le vicende della colonia armena proseguono fino al 1887 (anno in cui Ułurlean lascia Livorno per stabilirsi come priore a Büyük Ada): fra i momenti più importanti vi è la costruzione della chiesa di S. Gregorio, aperta al culto nel 1714 dopo una trafila di suppliche e discussioni durata più di cinquant'anni.

La traduzione di questa rarità bibliografica (come lo sono molti libri a stampa armeni) offre allo storico documentario un importante strumento di lavoro, facilitato anche dalle numerose note esplicative. Si sarebbe forse apprezzata una veste tipografica più curata: particolarmente curiosa è la traslitterazione dell'alfabeto armeno, fatta praticamente *ad hoc* per esigenze tecniche. La bibliografia e le note sono ben più che esaurienti, per un lavoro che, per ammissione stessa del curatore (p. 8), «è un punto di partenza per ulteriori studi che, ci auguriamo, altri, insieme a noi, vorranno condurre». In definitiva, agli storici moderni è rivolto un valido invito di collaborazione, da parte di uno studioso di formazione linguistica che ha saputo cimentarsi nella ricerca erudita d'archivio. La scelta di quest'opera — fra tanti testi armeni che attendono una versione in una lingua occidentale — potrà sembrare opinabile, e non valere la fatica del traduttore: si tratta comunque di un segnale positivo di un rinnovato interesse per la storia degli armeni anche nei suoi aspetti meno conosciuti.

Giusto Traina

Gli Armeni in Italia. Hayerə Italioy mēǰ, Coordinamento scientifico e redazione del catalogo a cura di B. Levon Zekiyan, De Luca edizioni d'arte, Roma 1990, pp. 188.

L'isola di San Lazzaro a Venezia e il Museo del Santo di Padova hanno ospitato, dal 9 settembre 1990 al 20 gennaio 1991, una mostra di arte e cultura dedicata alla presenza armena in Italia. Gli oggetti esposti nelle due sezioni dell'esposizione (manoscritti, libri a stampa, oreficeria e arti minori) erano accompagnati da accurate schede esplicative, redatte da esperti delle singole discipline e coordinate dagli studiosi del Comitato scientifico. Grazie alla stretta collaborazione tra gli organizzatori della mostra e le istituzioni che l'hanno ospitata, il risultato è stato eccellente e ha segnato un evento di rilievo per l'armenologia europea, che indica oltretutto l'importanza del contributo italiano a questa disciplina.

Il volume stampato in questa occasione è ben più che un semplice catalogo. Il coordinatore Boghos Levon Zekiyan ha saputo valorizzare il potenziale messaggio culturale dell'esposizione; il catalogo è infatti preceduto da una serie di saggi scritti da specialisti. Ne risulta cosí un'utile guida alla civiltà artistica degli armeni e alla sua interazione con quella italiana dall'antichità fino ai giorni nostri.

Il pregio principale di questo libro è la sua impostazione pluridisciplinare. Il lettore non è abbandonato alla mera contemplazione degli oggetti, ma viene guidato da una prospettiva storica, lungo un percorso ideale che lo conduce alla lettura delle testimonianze attraverso una griglia di suggestioni multiple e articolate. Si parte da una sintesi della storia armena, e della storia degli armeni in Occidente (B. L. Zekiyan, pp. 16-26). Segue una breve guida ai monumenti e alle altre testimonianze superstiti sul territorio italiano (G. Casnati, pp. 28-38); una sezione a parte è dedicata al Veneto e a Venezia (B. L. Zekiyan, pp. 40-8; G. Gianighian, pp. 50-2; H. Kasangian, pp. 54-5; G. Casnati, pp. 56-7). Vi sono poi suggestive indicazioni sull'architettura (A. Alpago Novello, A. Pensa, pp. 58-70; A. Manoukian, pp. 72-3, sui *xačkar*), e un'agile introduzione alla religiosità del popolo armeno e al suo calendario liturgico (N. Der-Nersessian, pp. 74-80). Vi è un'utile trattazione su manoscritti e miniature (G. Uluhogian, pp. 82-5; G. Ieni, pp. 86-92), a cui seguono un saggio sui libri a stampa (B. Sivazliyan, pp. 94-7) e uno sull'immagine dell'Armenia nella cartografia italiana (L. Pagani, pp. 100-3). Aspetti particolari degli scambi culturali, soprattutto a partire dal XVII secolo, sono approfonditi in tre brevi sezioni (P. Licini, pp. 104-7; C. Gugerotti, pp. 108-9; C. Bonardi, pp. 110-5); seguono sintesi sulle varie arti minori (C. Bonardi, pp. 116-23; V. Demirdjian Pambakian, pp. 124-31; D. A. Papazian, pp. 132-3), e due interessanti saggi sulla figura del pittore espressionista Gerardo Orakian (M. Filippozzi, pp. 134-7; G. Viazzi, pp. 138-40). Conclude questa prima sezione una nota di S. Manoukian sull'atteggiamento dello Stato italiano rispetto alla questione armena (pp. 142-3). Gli autori dei saggi hanno collaborato alle schede del catalogo, raccolte alle pp. 146-81, a cui seguono un breve glossario (pp. 182-3) e una bibliografia (pp. 184-7).

Il materiale illustrativo, ricco e ben curato, è valorizzato da una pregevo-

le veste editoriale. L'insieme della documentazione invita il lettore ad approfondire la conoscenza di un popolo non sempre ben conosciuto, e può offrire materiali per la riflessione anche allo specialista.

Giusto TRAINA

Byzantinica

NICOLAS CABASILAS, *La vie en Christ*, vol. II; Introduction, texte critique, traduction et annotation par Marie-Hélène CONGOURDEAU (*Sources Chrétiennes 361*) Paris, 1990, Éditions du Cerf, pp. 248.

Questo secondo volume della *Vie en Christ* di Cabasilas segue il primo, da noi recensito (OCP 56 (1990) 505-506). I libri V-VII del volume completano la visione di un'antropologia teologica, che Cabasilas faceva iniziare giustamente dal battesimo. Sul libro V torneremo dopo in dettaglio. Dopo la lettura dell'iniziazione cristiana, descritta a lungo nel vol. I, il cap. VI riguarda il come conservare la vita in Cristo ricevuta col tramite dei misteri. È, quindi, una descrizione antropologico-«comportamentale». Il culmine secondo Cabasilas, è l'eucarestia, fondamento di una vera antropologia teologica ed esistenziale (VI, 102). Il libro VII riguarda chi (e non cosa) diventi l'uomo iniziato che conserva la grazia ricevuta dai misteri; ove il discorso dell'Autore raggiunge l'apice della sua visione teologica. È ancora il cammino antropologico a sostenere la catechesi di Cabasilas, ma il termine, il fine, ne è l'agape, secondo l'espressione paolina. Il libro VII fonda ontologicamente il soggetto umano iniziato, e, come detto, «questa è la vita in Cristo: l'agape» (lib. VII, 107). Cosa v'è al di là dell'agape che possa essere chiamato vita? (VII, 109), è la ricapitolazione apodittica di Cabasilas che, crediamo, raggiunge in questo luogo il cuore della mistica evangelica giovannea. Il libro V è un piccolo blocco a parte che non esisteva certamente nella stesura originale dell'opera (nota 1, pag. 12). La sua presenza qui può essere giustificata dalla menzione dell'altare e del myron. L'altare è segno di Cristo e luogo privilegiato dell'eucarestia (si segue, allora, la logica iniziata dai libri precedenti e sfociante nel lib. VII); il myron, consacrante l'altare, ha già consacrato il cristiano nella sua iniziazione. Mal si addice, comunque, questo libro V all'economia antropologica della *Vie en Christ*, perché il sostegno di questo trattatello sulla consacrazione dell'altare segue una formulazione mistagogica, che non appare nei punti focali, dottrinali e teologici, dell'esposizione di Cabasilas sulla vita del cristiano. A questa buona edizione della Congourdeau vorremmo aggiungere delle considerazioni più analitiche sul lib. V. Cabasilas offre prima la descrizione del rito della consacrazione (V, 3 e ss.), e poi l'interpreta (V, 9 e ss.).

È da premettere che Cabasilas ha davanti un rito di consacrazione e dedicazione posteriore al *Barber. gr. 336* (cf. l'edizione di V. RUGGIERI, OCP 54 (1988) 82-93) e alla stessa ulteriore tradizione costantinopolitana espressa

sia dal *Coislin 213*, (cf. L. DUNCAN, *Coislin 213: Euchologe de la Grande Église*. Diss. ad Lauream PIO, Roma, 1978), che dal Γβ I (cf. K. I. GEORGIOU, Ἡ ἀκολουθία τῶν ἐγκαινίων τοῦ ναοῦ κατὰ τοὺς Ἑλληνικοὺς κώδικες τοῦ XI αἰώνα Γβ I 249 καὶ Γβ II 319 τῆς μονῆς Κρυπτοφέρρης — Ρώμη, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 67 (1984) 166-180; V. RUGGIERI - K. DOURAMANI, *Tempio e Mensa*, Ordinamento usato per la consacrazione d'un tempio e per l'erezione in esso della santa mensa secondo il codice di Bessarione (GB I), *Rassegna di Teologia* 32, (1991) 279-300); come dal GOAR o simili. V, 3 è un sommario di riti preparatori incentrati sull'installazione dell'altare, e V, 7 presenta l'unzione finale; dati che prefigurano una tradizione tardiva. Il dettaglio che si ritrova in V, 3 («si prosterna davanti a Dio, inginocchiato, ma non sulla nuda terra») è esatto; Γβ I, f. 77v, dice che «si dispongono il tappetino ed il cuscino davanti alle porte del santuario... ed il vescovo, inginocchiato su questo (cuscino), così prega...». Inaspettatamente troviamo poi la triplice unzione (V, 4): col vino (qualunque sia l'accezione di οἰνάνθη. H. STEPHANUS, *Thesaurus* V, 1808-9 come vinum conditum, o fior di vite, cf. anche P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique*. Paris 1974, III, 784 che suggerisce: "fleur et bourgeon de la vigne (à rapporter à οἴνη plutôt qu'à οἶνος?), plante grimpante parfumée qui fait penser à la vigne": καννὶν κολλάθου del *Barber. gr.*; βῖκον οἰνάνθης ἢ οἴνου πλήρη del Γβ I), con un myron d'essenza di rose, e col santo myron (antico). Non v'è essenza di rosa nella composizione del santo myron: M. ARRANZ, *La consécration du saint myron*, OCP 55 (1989) 317-338. Per questo μύρου στακτοῦ ῥόδων πεποιημένου (V, 4), la cui presenza nel testo pone dei dubbi alla CONGOURDEAU (p. 14, n. 5), sembra essere una lectio attestata da MMSS., anche se tardivi. L'*Athen. Bibl. Nat. 2014* (secolo XIV) ha: οἴνου πλήρη εἰς βῆκον ποδοστάγματος...; l'*Athen Bibl. Nat. 848* (XV secolo) ed il *668* (XVII secolo) hanno κανίον πλῆρες οἰνάνθου καὶ ἕτερον μεστὸν ποδοστάματος (ροδοστάγματος) (cf. P. N. TRAMPELA, Μικρὸν Εὐχολόγιον II (Atene, 1955) 137-139).

Il blocco V, 5-7 fa parte della ἐγκαίνια, e non tanto della καθιέρωσις; di questo, però, non si può dar colpa a Cabasilas, perché al suo tempo la distanza temporale delle due ufficiature era pressocché annullata (V, 5: καὶ οὕτω ταῦτα τελέσας, λύει κτλ.). Da quanto detto, sarei alquanto scettico nel formulare un giudizio sulla «laicità» o meno del Nostro. Certamente, vista la continua insistenza tematica di Cabasilas sull'altare e sull'azione di questo, avremmo atteso, da un ecclesiastico, un esplicito commentario sul τὸ ... θυσιατήριον ἅγιον ἁγίων ἀνάδειξον della grande preghiera del rito di consacrazione. Ancora strano è quel οἶμαι, a proposito del myron di rose; probabilmente, considerata la data del MS. (XIV secolo), stiamo all'inizio di una prassi, la cui esatta composizione sfuggiva al Cabasilas. Resta, dunque, ancora sconosciuta l'identità laica o ecclesiastica del nostro Autore, la cui opera, tuttavia, grazie al lavoro minuzioso della CONGOURDEAU, viene offerta nella sua integrità al lettore, così da fargli apprezzare più profondamente la sintesi teologica di questo grande personaggio dell'epoca tardo-bizantina.

V. RUGGIERI S.J.

Donald M. Nicol, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. xiv + 462.

Donald M. Nicol è uno di quegli acuti conoscitori di Bisanzio e della Grecia postbizantina che, quando scrive di questi argomenti, sa coinvolgere il lettore e farlo appassionare senza che la narrazione perda nulla della sua rigorosità scientifica. È tale il suo amore per il mondo greco-bizantino, che conosce come pochi altri, al punto che oggi vive ad Atene e lavora come direttore della ben nota «Gennadion Biblioteca».

Nel presente volume l'Autore tratta delle relazioni quasi millenarie tra Bisanzio e Venezia, relazioni diplomatiche, commerciali, economiche, culturali ed anche militari.

La città lagunare cominciò la sua esistenza storica come protettorato di Bisanzio (cap. II), diventò sua alleata (cap. III), poi socia (cap. IV), spesso, in contrapposizione e in rivalità (cap. V, VI, VII). Questo antagonismo culminò nella quarta crociata (1204) con la conquista e il saccheggio di Costantinopoli in cui Venezia ebbe un ruolo di primo piano (cap. VIII), e la creazione dell'impero latino della Romania (cap. IX). Dopo il ritorno dell'imperatore nella Città del Bosforo (1261), le relazioni tra le due città passarono momenti di distensione, come al tempo dell'unione di Lione (1274), per ricadere subito nell'ostilità quando Venezia mise la sua flotta a disposizione degli angioini per condurre una crociata contro i bizantini, mandata a vuoto, però, a causa dei Vespri Siciliani (1282) (cap. XI). Bisanzio, militarmente ed economicamente sempre più debole, fece buon viso a cattiva fortuna e il «bailo» di Venezia a Costantinopoli diventò sempre più un piccolo doge (cap. XII). La diplomazia veneziana, costringe Costantinopoli a firmare trattati umilianti (cap. XIII), anzi ad offrire alla Città della Laguna, come garanzia, i gioielli della corona che ancora oggi arricchiscono il tesoro di san Marco (cap. XIV). La guerra tra Venezia e Genova vede Bisanzio vittima delle rivalità di queste città (cap. XV). Mentre i Turchi piantano radici in suolo europeo e i Veneziani si radicano sempre più commercialmente nel Levante (cap. XVI). Nel 1370 l'imperatore bizantino visita la Serenissima (cap. XVII e XVIII) il successore, l'imperatore Manuele, si reca anche lui a Venezia nel 1400 (cap. XIX) e prima del Concilio di Firenze, l'imperatore Giovanni VIII Paleologo visita ancora Venezia nel 1438 (cap. XX). Ma quando la crociata contro i Turchi, promossa dal papa, fallisce miseramente il papa e l'imperatore ne rigettano la colpa su Venezia (cap. XXI).

Ciononostante, dopo tante grettezze, tanti tradimenti, una minoranza di veneziani, rimasta volontariamente in Città insieme al bailo Girolamo Minotta, si prepara a combattere l'ultima battaglia in difesa della Città, che considera seconda patria, mentre Venezia, tragicamente in ritardo, si decide finalmente a mandare un certo aiuto. Le quindici navi cariche di soldati Veneziani non fanno in tempo ad arrivare. Nicol conclude questo triste capitolo con l'osservazione che «la bellezza di Venezia era stata creata a spese di Bisanzio» e che la Serenissima avrebbe potuto contribuire alla salvezza di Bisanzio (p. 406) (cap. XXI).

Bisanzio, in certo senso, continuerà a vivere a Venezia con la numerosa

comunità greca che cercherà di riorganizzarsi nella città della Laguna, con la sua scuola, la sua tipografia, la sua chiesa.

L'ultimo imperatore di Costantinopoli, quando morì presso le mura della sua città, era ancora debitore a Venezia di 17.163 *hyperpyra*. Ma la chiesa di San Marco, la sua decorazione, la Pala d'Oro, la piazza antistante ricordano ai cittadini di Venezia il debito che loro stessi hanno con Bisanzio (p. 410) (cap. XXII).

Ventidue capitoli, quindi, densi, ben documentati. Una sintesi della storia di Bisanzio e di Venezia, due storie parallele che si intrecciano, si scontrano, si completano. Man mano che si legge questo libro, quasi di un fiato, si è portati a parteggiare per una delle parti come in un'immane, plurisecolare partita. L'Autore fa lodevoli sforzi per rimanere imparziale. Qualche volta si tradisce e si capisce che è della parte di Bisanzio. Comprendiamo perfettamente questi momenti di «debolezza»!

Yannis SPITERIS O.F.M. Cap.

Historica

Léon TRETJAKEWITSCH, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia.* A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity. Preface by Donald W. Treadgold. (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 39) Augustinus-Verlag Würzburg 1990, pp. 320.

Un altro libro su Michel d'Herbigny e questa volta non apologetico, come quello di P. Lesourd, né benevolo come quello di A. Wenger, che dedica al mistero del vescovo gesuita molte pagine del suo *Rome et Moscou.*

Questo è il frutto di una tesi dottorale alla quale l'A. ha lavorato assiduamente, raccogliendo abbondante materiale in archivi pubblici e privati. Basandosi su tale vasta documentazione l'A. si concentra soprattutto sulla strategia apostolica di d'Herbigny, quasi per trovarvi la spiegazione del suo complessivo fallimento ecumenico. D'H. conserverebbe un'ecclesiologia scolastica dalla prospettiva ristretta, non suscettibile di evoluzione (pp. 67-88). Rinchiuso in tale prospettiva, d'H. continuerebbe a guardare alle Chiese non cattoliche attraverso la categoria dello scisma e dell'eresia, senza concedere loro la qualifica di Chiese. Un'ottica simile non ammetterebbe alcun ecumenismo, bensì soltanto unionismo a senso unico. Tale incapacità di adattamento vitale caratterizzerebbe d'H., sia nei contatti ufficiali, come a Velehrad (pp. 183-185), sia in qualunque altro contatto con il mondo non cattolico, per esempio con l'emigrazione russa (pp. 149-175).

L'ecclesiologia di d'H., già definitivamente fissata nel 1917 (p. 235), è espressa nei due volumi *Theologica de Ecclesia,* apparsi la prima volta negli anni 1920-1921 e rimasti sostanzialmente immutati quanto al contenuto, anche nell'edizione ampliata del 1927. Sarebbe un'ecclesiologia diversa da quella del card. D.-J. Mercier, del benedettino L. Beauduin e del Lazzarista F. Portal. Questo spiegherebbe perché Mercier non lo inviti alle conversazioni di

Malines con gli Anglicani (p. 101); perché d'H. non sia d'accordo con Beauduin e anzi lo ostacoli in varie maniere, abusando della fiducia del papa, minacciandolo di sopprimere *Irénikon* (p. 182) o sottoponendo il Benedettino a prove e umiliazioni, come ha rivelato Cappuyns (p. 222). La concezione ecclesiologia di d'H. sarebbe anche all'origine delle reazioni di Portal, che vede in lui «l'antica concezione gesuitica. Non ci si può fare illusioni... Non desiderano altro che conversioni individuali...» (p. 104).

Una così semplice chiave di lettura spiegherebbe dunque la diffidenza anglicana nei riguardi di d'H., come nel caso di G. K. A. Bell, segretario dell'arcivescovo di Canterbury e dello stesso Lord Halifax (pp. 104-105); o le reazioni di ortodossi russi, come di Nikolai Berdyaev e di Sergei Bulgakov (pp. 141, 174, 183-185). Ma spiegherebbe anche i contrasti tra d'H. e cattolici sulla maniera di avvicinare i non-cattolici. Dissensi quindi, non soltanto con Mercier, Beauduin e Portal, come s'è detto, ma con i russi cattolici Abrikosov e Fedorov (pp. 132-134), con il metropolita di Lvov, Andrea Szeptyckyj (p. 136), il benedettino Agostino von Galen, promotore della *Catholica Unio* (pp. 118-119, 205-209), il domenicano Jean Omez, superiore del seminario russo di S. Basilio a Lille (pp. 222-224). Inoltre d'H. avversa Mgr Antoni Około-Kulak, segretario dell'arcivescovo Ropp, disapprovandone i contatti a favore di cattolici nei campi di concentramento sovietici, per timore che instauri con i Sovietici un rapporto diverso da quello della Commissione pontificia pro Russia (pp. 134, 181). D'H. non è neppure d'accordo sul lavoro tra i profughi russi con il vescovo benedettino van Caloen (pp. 189-190). E ha scontri con il cardinale polacco A. Hlond (pp. 267-268).

Non basta dunque l'ecclesiologia inadeguata, la stessa del resto della maggioranza cattolica contemporanea, a spiegare l'insuccesso ecumenico di d'H., seppure di totale insuccesso si tratti. Perché lo stesso A. pare qualche volta imbarazzato della sua eccessiva negatività. Infatti, riconosce qua e là dei meriti a d'H. Lo dice «secondo fondatore del Pontificio Istituto Orientale» (p. 194); ammette che almeno in qualche caso la sua prosa è irenica e caritatevole nei confronti dei non-cattolici (pp. 72, 74); menziona il fatto che lo stesso d'H. suggerisce a Mercier di tenere a Malines le conversazioni con gli Anglicani piuttosto che in Inghilterra (p. 94); che fa opera di persuasione con l'Abate generale von Stotzingen, restio a lanciare i benedettini nell'impegno orientale (p. 203); che proprio d'H. segnala Lambert Beauduin al papa (p. 203) e rende possibile la fondazione di Amay (p. 204); che è in parte responsabile della fondazione della Società di S. Giovanni Cristostomo a vantaggio dell'Oriente Cristiano (p. 118); che contribuisce in maniera decisiva a smantellare quella specie di servizio segreto che è il Sodalizio Piano, attraverso cui Mons. Benigni denuncia eventuali modernisti (p. 133). Il diavolo non è così brutto come lo si dipinge se d'H., circa l'atteggiamento nordamericano sul clero orientale sposato, ha idee molto più larghe di quelle del cardinale Sincero (p. 259).

Comunque, al fallimento ecumenico di d'H., totale o parziale che sia, l'A. attribuisce altre cause, oltre le concezioni ecclesiologiche. Ci sono come egli dice, certi «personal traits» da prendere in considerazione (p. 66). D'H., secondo l'A., «pure dotato di intelligenza e di eloquio elegante, manca di pazienza, di saggezza pratica e di preveggenza. Tende ad essere approssimato

e sbrigativo nei giudizi. È abituato ad assumersi troppi impegni, portandone a termine pochi. È un irriducibile proselitista e la sua ambizione non ha limiti» (pp. 65-66).

Questi difetti, in un uomo di cui l'A. ama sottolineare il potere raggiunto e le pesanti responsabilità che si è addossato, sono ancora più gravi di una ecclesiologia inadeguata e lo rendono così pericoloso da farne augurare l'uscita di scena.

Ma in questo tentativo di penetrare l'anima del gesuita il libro di T. suggerisce, più o meno consapevolmente, un'altra chiave di lettura. L'A. presenta infatti un d'H. contraddittorio, dai voltafaccia inattesi e frequenti (pp. 221, 227), ossessionato dalla segretezza e imprudente nel propalare verità riservate (pp. 34, 145), che gioca con gli avversari come il gatto con il topo (pp. 222, 226-227), che fa passare per volontà del papa la sua personale volontà (pp. 221, 237, 278-279), che confonde i propri desideri con i fatti, immaginando di andare a Mosca a convertire il patriarca Tikhon (pp. 102, 138) e, nella certezza che Tikhon sarà giustiziato dai Sovietici, raccomanda già a Mercier di promuoverne la beatificazione (p. 138); altra volta immagina l'elezione clandestina di un patriarca di Mosca da portare chissà come a Roma perché il papa lo riconosca (p. 236). E quella notte allucinante, in cui d'H. porta in macchina attorno a Roma la sua vittima, L. Beauduin, usando con lui minacce e lusinghe, rimproveri e adulazioni (p. 221)! O quando avrebbe consacrato sacerdote un medico invitato a Mosca, perché celebri laggiù l'Eucaristia dei cattolici (p. 278). Un simile personaggio che unisce in sé «una singolare mescolanza di intrigo sotterraneo e di imprudenza, di mistero e di indiscrezione» (p. 145) ha maggiori probabilità di essere affetto di sdoppiamento della personalità, schizofrenia insomma, piuttosto che di essere uno scellerato senza coscienza.

Il libro, benché non definitivo, come del resto l'A. riconosce, attendendo l'apertura di fondi archivistici ora chiusi (p. 281) non può ignorarsi ed ha un'utile efficacia provocatoria. L'A. vi raccoglie e segnala un gran numero di dati che accrescono sempre più il dossier d'H. L'A. è preciso ed esatto nel riferire i dati. Non lo ho mai colto in fallo, se non nel caso del *Russicum* di cui sembra fraintendere la natura, non di istituzione scolastica (pp. 230, 280). Rimprovero semmai all'A. di dare troppo raramente qualche saggio dei testi probativi cui fa riferimento. Il lettore deve accontentarsi solo di rinvii a documenti difficilmente accessibili, senza potere lui stesso constatare la forza probante delle «pièces à l'appui» invocate.

Un altro appunto è la relativa povertà di documentazione rispetto alla presidenza e al rettorato d'H. nel Pontificio Istituto Orientale. L'A. non accenna per es. a quanto fece d'H. per avervi anche una cattedra di istituzioni islamiche, né di come l'affidasse a Mons. Mulla Zadeh, musulmano convertito e personaggio da paragonarsi a de Foucauld, a Massignon e al francescano Abd El Jalil, per l'influsso esercitato sul mondo cattolico circa il dialogo con l'Islam. D'H. ha anche scritto personalmente *L'Islam naissant. Notes psychologiques*, di cui non vi è traccia nella bibliografia di d'H. che l'A. ha raccolto alle pp. 291-293.

L'immagine qui ricostruita non è dunque a tutto tondo. L'A. proietta luce violenta sulla figura del protagonista, cosicché ne risaltino chiaroscuri e

contrasti. Ma è troppo palese nel suo lavoro la tesi da provare, per non correre il rischio della semplificazione. L'eccessivo insistere sui lati negativi del personaggio che, per quanti errori abbia commesso e di qualunque colpa sia macchiato, ha comunque pagato duramente, provoca il lettore a reagire con il grido proverbiale di «Tu uccidi un uomo morto!» Qualunque sia del resto la chiave di lettura del mistero d'Herbigny, essa non consiste nella sua teologia antiecumenica.

V. Poggi S.J.

Islamica

Carmela Baffioni, *L'Epistola degli Iḫwān al-Ṣafā' «Sulle opinioni e le religioni»,* (Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi) Napoli, Istituto Universitario Orientale 1989, pp. 270.

È lodevole l'iniziativa di schedare l'intero *corpus* degli Iḫwān al-Ṣafā', in ordine alla redazione di un lessico filosofico musulmano e a una traduzione integrale di questa specie di enciclopedia islamica del secolo X. Di tale progetto, patrocinato dall'Istituto Universitario Orientale di Napoli, questo volume fornisce un saggio, a cura di chi insegna nello stesso istituto la storia del pensiero islamico. Vi è tradotta la *Risalah fī 'l-arā' wa 'l-diyānāt* (pp. 67-219) che è la 42sima della serie complessiva delle 52 Rasā'il. Uno studio introduttivo (pp. 15-64) rivendica l'identità di una filosofia islamica, grazie al concetto di sapienza (hikmah) del Creatore e sul Creatore. Tale hikmah è una lettura della legge divina insegnata da Dio attraverso l'impegno personale o *iǧtihād.* È connubio di scienza e sapienza, creazione e rivelazione, dove ragione e fede finiscono per coincidere. La dialettica, o intelletto che pretende muoversi autonomamente, è invece la peggiore avversaria di tale sapienza. La presenza dell'emanatismo nei testi dei Fratelli Sinceri è causata dal fatto che ritenevano la soluzione plotiniana un'efficace mediazione tra i due mondi, sensibile e intelligibile. In questa introduzione, che non distingue abbastanza filosofia da teologia islamica, *Falsafah* da *Kalām,* avrei voluto maggiore accento comparativo, vedendo per esempio menzionato Ǧazālī che avverserà anche lui una certa dialettica del *Kalām,* o Ibn Rūshd che confuterà le accuse di irreligione nel suo *Faṣl al-maqāl,* protestando l'accordo di filosofia islamica e religione.

La traduzione della *Risalah,* che segue l'introduzione, è scorrevole e accurata. Ma davanti alla «facoltà conservativa» (p. 67) rimango perplesso.

Per dare ragione delle differenze di idee e di religioni, gli Iḫwān tracciano una teoria della conoscenza, nelle sue varie forme, sensibile e intellettuale e nei vari livelli di quest'ultima, a proposito di che inseriscono la distinzione esoterica tra volgo e dotti. Espongono un singolare concetto di religione, definita come l'obbedienza di una comunità a un capo unico. Affermano che la religione è una sola, pur essendo diverse le leggi rivelate (pp. 162-163). Hanno una loro concezione ecumenica (p. 179). Danno una certa spiegazione allo

stesso culto idolatrico e istituiscono una proporzione tra le varie religioni e le differenze all'interno di una religione. In quest'ultimo caso le divergenze dipendono da recitatori, commentatori, dotti e giuristi.

Anche la storia del Cristianesimo nel Vicino Oriente legge con frutto i Fratelli Sinceri. Segnalo per esempio come la *Risalah* asserisca la presenza nelle chiese cristiane di statue e quadri di Gesù, dello Spirito Santo (?), dell'arcangelo Gabriele e di Maria (p. 159).

Il libro, corredato di 4 appendici (passi coranici, nomi di Dio nella *Risalah*, bibliografia e titoli di tutte le Rasā'il) e di 11 indici, fa bene augurare per l'attuazione di tutto il progetto.

V. Poggi S.J.

P. Giulio Basetti-Sani, O.F.M., *Dal Corano al Vangelo*, Grafica GM, Spino d'Adda 1991, pp. 202.

L'A. constata che la critica testuale applicata alla Bibbia non è finora applicata dai Musulmani al Corano (pp. 19-53). E si augura che AT e NT siano letti dai Musulmani senza pregiudizi (pp. 55-87). Del resto nel Corano non c'è fondamento alla accusa dei Musulmani che la Bibbia è stata corrotta (*taḥrīf*) da Ebrei e da Cristiani (pp. 55-57). Paolo non è colpevole con l'imperatore Costantino di una deformazione paganizzante del Cristianesimo come i Musulmani pretendono, seguendo Ibn Ḥazm e Ibn Ǧabbār (pp. 77-84). Leggendo direttamente il NT i Musulmani rivedrebbero la loro concezione di Gesù. Cesserebbero dal rifiutare la sua morte in croce (pp. 103-122). A proposito del passo coranico «né l'uccisero, né lo crocifissero, bensì qualcuno fu reso ai loro occhi simile a lui», Padre Giulio lo interpreta come risposta di Muḥammad ad interlocutori ebrei: credevate di essere voi gli ultimi responsabili della sua morte, mentre lui stesso si è consegnato volontariamente a voi (p. 106). I Musulmani troverebbero pure nella Bibbia la vera formulazione del mistero trinitario (pp. 123-133) e del mistero dell'incarnazione, con la genuina dottrina paolina della *kenosis* (pp. 141, 143); vi troverebbero la risurrezione di Gesù (pp. 143-144), il genuino senso dell'amore del prossimo e della libertà religiosa (pp. 145-148).

La seconda parte del volume traccia i profili storici di alcuni Musulmani che si sono convertiti al Cristianesimo: gli iraniani Muḥammad e Saiyd, figli di Mullah Rasūl; di Mirza Ibrahim, Rağab 'Alī Nozat, Merat Ibrahimian e di Galil Qazzāq; del turco cretese Muhammad Paul Mulla e del marocchino Muhammad 'Abd al-Jalil. Su questi ultimi due la testimonianza di Padre Giulio è diretta, essendo stato il Mulla suo professore di istituzioni islamiche al Pontificio Istituto Orientale e 'Abd el-Jalil suo confratello nell'Ordine francescano. Senza avvallare tutte le affermazioni dell'A., non sempre sufficientemente provate, mi sembra che l'opera sia meno parziale e più interessante di altre da lui scritte sull'Islam.

V. Poggi S.J.

Bernard LEWIS, *Il linguaggio politico dell'Islam,* (= Quadrante, 41) Traduzione di Biancamaria AMORETTI SCARCIA, Editori Laterza, Bari 1991, pp. 184.

Uno specialista dell'Islam, che ha scritto libri e articoli su questa grande religione, studia in forma accessibile il rapporto tra Islam e politica. Parte dalla constatazione della diffusa ignoranza al riguardo in Occidente, non solo da parte dell'uomo della strada, ma anche del sociologo, del politologo e dei capi di stato. Nel libro di piccolo formato, ma ricco di rinvii che permettono a chi voglia saperne di più di approfondire le proprie conoscenze, vuole prima di tutto smantellare la muraglia dell'ignoranza e delle idee preconcette. Il suo approccio consiste nel negare che le cose stiano come generalmente si pensa. Nello stato islamico per esempio non è lo stato che crea la legge, ma è la legge divina, la *šarīʿah,* che crea lo stato e lo mantiene. La legge divina è dunque al di sopra dello stato e può essere interpretata e amministrata solo da chi ne ha la competenza (p. 37). Ecco perché il califfo al-Ma'mūn ha attirato su di sé le critiche degli stessi musulmani quando ha preteso la competenza dello stato su insegnamenti religiosi (p. 54). Infatti il califfo è piuttosto colui che garantisce alla *ummah* o comunità islamica e al singolo credente o *muslim* le condizioni necessarie per adempire i doveri religiosi imposti dalla *šarīʿah.* Il califfo è tenuto a ciò per dovere di giustizia (pp. 80-81). Egli «può essere un autocrate e in genere lo è, ma non è un despota» (p. 105). Il suo potere e l'obbedienza dei sudditi non sono assoluti perché l'uno e gli altri sottostanno alla legge coranica (ibid.). Ma oltre a sfatare i luoghi comuni, frutto di ignoranza, l'A. enuclea i concetti basilari della teologia politica islamica e ne espone i termini tecnici. Spiega il significato di califfo, di *imâm, ṣultân, malik, ḫān* (pp. 56-66). Ecco allora la compagine complessa dell'Islam, all'interno del quale c'è libero e *mamlûk,* uomo e donna, arabo e *mawlâ, muslim* e *ḏimmī.* È un pluralismo interno all'Islam mentre al di fuori c'è l'ambito della guerra. I concetti di nazionalità e di cittadinanza sono prestiti occidentali (p. 73). Viene allora il chiarimento sul *ǧihād.* «Se parlare di guerra santa è in certa misura una distorsione, non si tratta di qualche cosa di totalmente gratuito basandosi su elementi di fatto» (p. 84). L'A. porta il lettore al convincimento che l'Islam è da prendersi con la massima serietà, anche in politica. Ne rivela la ricca gamma di concezioni e di reazioni: dai fondamentalisti islamici che uccidono Sadat accusandolo di violare la legge divina (p. 104), al giurista islamico Māzarī che proclama paradossalmente: è meglio essere guidati dal non musulmano giusto piuttosto che dal musulmano ingiusto (p. 123).

Uno scritto utile dunque, saggiamente introdotto nel mercato librario italiano da una cattedratica che non disdegna la funzione della traduttrice, esercitandola con piena cognizione di causa.

V. POGGI S.J.

Gian Maria PICCINELLI, *La società di persone nei paesi arabi.* Modelli, evoluzione e tendenze. Presentazione di Giovanni PUGLIESE, Roma, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 1990, pp. xx + 284.

Mi sarei aspettato che il volume cominciasse con il descrivere il modello islamico di società di persone, venendo poi a considerarne le forme, più o meno acculturate, con cui la società di persone è regolata nei Paesi del Vicino Oriente e dell'Africa Settentrionale. Ma, volendo l'A. verificare appunto tale processo di acculturazione (p. 21), soltanto successivamente, nel capitolo secondo, illustra la società islamica di persone: indivisa, contrattuale, a responsabilità limitata, «frenata», di capitale, di lavoro, di crediti; oggetto, forma, costituzione, amministrazione di tale società e suo scioglimento; chi corrisponda in tale società al *commendatore* e allo *stans* del Medio Evo occidentale.

Quindi la monografia esamina in proposito le legislazioni locali: l'ottomana, anteriore e successiva alle tanẓīmāt o riforme; gli adattamenti tunisini di Santillana (1927); del codice commerciale libanese del 1942; le formule irachene del 1957; quelle della penisola arabica nella vasta gamma che va dalla Arabia Saudita al Kuwait; della Giordania in cui sono evidenti moduli anglo-indiani; della Libia che dopo l'influsso italiano vuole tornare alla pura *šarī'ah* o legge divina; di Marocco e Algeria con moduli francesi; dell'Iraq o del Ba'th socializzante; del Sudan o della islamizzazione.

Il volume termina con un glossario tecnico (pp. 253-262), una bibliografia di fonti islamiche (pp. 263-265), un indice delle fonti legislative (pp. 267-278) e un indice degli autori (pp. 279-283).

A parte qualche ripetizione, il giovane A., già lodato per altro scritto (OCP 56 (1990) 526) offre davvero, come dice il presentatore G. Pugliese «un quadro sistematico e storico della *šarikah* in materia di società di persone». Sono pure d'accordo con Pugliese nel vedervi un contributo alla scienza giuridica attraverso l'approfondimento della società di persone nel diritto islamico a paragone con modelli occidentali, con l'effetto concomitante di illuminare economisti e uomini d'affari nel tratto con il mondo islamico.

V. POGGI S.J.

Patristica

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Lettres,* introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre MARAVAL, (*Sources Chrétiennes 363*) (Paris, 1990), pp. 354.

È la figura di un animo sensibile, alieno dai compromessi, fondamentalmente semplice e mancante di quel senso del reale che ne avrebbe fatto un politico, all'interno della Chiesa del IV secolo: tale l'immagine di Gregorio, vescovo di Nissa, che traspare da queste lettere, di cui Maraval fa un'ottima

edizione critica. Ne risulta un Gregorio «passionné», conscio delle sue capacità e del peso del lavoro pastorale che sostiene per la sua chiesa (da non dimenticare la sua ufficiale posizione nella visita in Arabia, chiestagli dal concilio del 381, con la relativa andata a Gerusalemme); un uomo che si sente umiliato, quando va a visitare il vescovo Elladio di Cesarea, di esser lasciato fuori, all'aperto (ep. 1). Si tratta di un recueil di lettere scritte nel corso di una dozzina d'anni, da Gregorio già vescovo (era stato consacrato nel 372). Prima del testo greco, e dell'accurata traduzione francese, è preziosa l'introduzione di Maraval che fa penetrare gli eventi susseguitisi negli anni di Gregorio, e coglie la polimorfa attività intellettuale del Vescovo. Questa raccolta epistolare ha una storia alquanto particolare circa la trasmissione manoscritta del suo testo. Solo in parte, ed in modo sui generis, si può parlare di corpus per le ep. 4-30; queste lettere, infatti, non sono trasmesse in modo identico nei tre MSS. principali che le riportano: 1) *Patmensis 706* dell'XI secolo; 2) *Laurentianus Med. LXXXVI, 13* del XIII secolo; 3) *Vatic. gr. 424* del XIII-XIV secolo. Le maggiori difficoltà — ben lo sanno coloro che conoscono l'editio princeps di G. Pasquali e il riassetto critico dei MMSS. fatto da P. Gallay — provengono, invece, dalle ep. 1, 2 e 3. L'ep. 1, si sa, fu rinvenuta fra le lettere del Nazianzeno, e si deve allo studio critico di Gallay la sua giusta attribuzione a Gregorio di Nissa. Molto è stato scritto sull'autore di questa lettera. Riassumendo il frutto delle ricerche passate, Maraval riserva a questa lettera un posto speciale all'interno dell'epistolario del vescovo di Nissa. L'ep. 2, anch'essa fonte di discussione, soprattutto nei secoli XVI-XVII, viene qui edita anche col contributo di MSS. dei secoli XVI-XVII, cosa che a suo tempo non aveva fatto Pasquali. Importante, per questa lettera, l'apporto del *Marcianus Ven VII, 36* (=*N*) del XVI secolo; anche se di data tardiva, questo MS. contiene lezioni che sembrano in parecchi casi le originali (pp. 65-66). Questa lettera («Su coloro che vanno a Gerusalemme»), a parte le controversie teologiche avvenute nel passato, si snoda su istanze monastiche (coloro che sono votati alla vita sublime: 106, 3 = vita evangelica 108, 9). Gregorio tesse la sua argomentazione su tutto un ordito neotestamentario (molto giovanneo e paolino), e suggerisce allo storico della chiesa e del monachesimo medioevale bizantino nuovi problemi metodologici e teologici. L'ep. 3, destinata probabilmente ad un ambiente monastico femminile, si basa su una tradizione manoscritta povera e tardiva. Innegabile è il contributo di queste lettere alla conoscenza della personalità di Gregorio. Il suo paradigma stilistico, Libanio, è interpellato in un paio di lettere (13, 14), ma la vena retorica e descrittivamente più altisonante è iconizzata nella descrizione della bellezza di Ouanôta (ep. 20; la si può latinizzare in Venota, e forse corrisponde alla Ouênasa di Gregorio Nazianzeno, *Ep. 246, 2*), deliziosa villa con un esemplare portico triangolare. Ecco il carattere sensibile ed appassionato dell'animo di Gregorio: invaso da tanta bellezza vista e gustata, «una volta a casa, ed accecato dalla voglia di dormire, ho fatto venire lo scriba, e, come in sogno (figura, questa, molto bella) ho dettato questa lettera...» (desinit ep. 20). Se la sua cura pastorale lo porta ad intercedere per i giovani e gli indifesi (ep. 7), non meno prudente e ricca di teologia pastorale è quella destinata ad un monaco (ep. 19), o la più conosciuta e dibattuta ep. 17, sul caso dell'ordinazione del vescovo di Nicomedia. I temi teologici, nel caso

dell'ep. 4 sono le feste di Natale e Pasqua spiegati con l'apporto metaforico della cosmologia, trovano altrove (ep. 24) parole semplici e dense per spiegare i misteri della fede: «noi consigliamo a coloro che si preoccupano della loro salute, di non allontanarsi dalla semplicità degli iniziali insegnamenti della fede (trinitaria)» (278, 23-24). Per quanti, inoltre, si interessano della storia dell'architettura paleocristiana, unica nel suo genere è l'ep. 25, ad Antiochio, vescovo d'Iconio. In modo singolare, abbiamo qui la descrizione del martyrion, che Gregorio voleva costruire a Nissa. Le pagine di questa lettera sono divenute oramai un luogo comune per lo studio dell'architettura antica, tanta è la loro importanza. Maraval ha collazionato anche un nuovo MS., il *Veronensis Bibl. Capit. 133*, cartaceo del XVII secolo, che, comunque, non varia il testo della lettera fondato sul *Laurentianus Med. LXXXVI, 13*. Una serie di indici (biblici, citazioni d'autori antichi, persone, luoghi), ed una pianta ipotetica del martyrion di Nissa, chiudono questa valevole e meritoria impresa di P. Maraval, che, oltre a Macrina (*SC 178*), viene così ad offrire, della stessa famiglia, quest'altra figura ricca e semplice dell'uomo Gregorio, vescovo della città di Nissa.

V. RUGGIERI S.J.

Alois GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition II. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604).* Part One: *Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian.* Trans. by Pauline Allen and John Cawte. Mowbray, London & Oxford, 1986, pp. xxii + 340.

After publishing *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* there appeared separately the first part of the second volume in English, concurrently with the corresponding German publication. The second volume itself encompasses the whole period from the Council of Chalcedon to Gregory the Great (451-604), of which the first part stops with the beginning of the reign of Justinian. The book itself is divided into two major parts, one touching foundational issues: *Grundlegung* (pp. 3-92) and the other containing the exposition: *Darlegung* (pp. 93-337). As suggested by the title, the first part deals with formal-hermeneutical issues of the reception of the formula of Chalcedon today. After a brief description of the scope of the work (pp. 3-14) and a discussion of the problematic periodization of the post-Chalcedonian christological discussion, there follows a short review of the present state of research. A most solid part is offered in section three, *Ad fontes*, which scrutinizes Chalcedonian and post-Chalcedonian sources in terms of the basic literary genres (Formgeschichte). Part two of the book deals with Emperor Marcian's, Pope Leo's and Emperor Leo's attitudes towards Chalcedon. All this is rounded off with a lengthy discussion of the historical reception of the council, the debate concerning its ecumenicity and the Chalcedonian restora-

tion under Justinian I. A select bibliography comes at the end, but some references to basic liturgical studies pertinent to the period (in spite of the interesting chapter "A Perfect Feast of the Church," pp. 318-337) are missing: e.g. T. F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park and London, 1971.

What distinguishes Grillmeier's book is that it goes in search of underlying concepts like "consensus," "acclamation" (pp. 133-134) etc. thus bringing to light how whole strands of cultural traditions coalesced into supportive terms for christological use. In this way there is a sustained reflection on the epistemology of the council (cfr on reception p. 138). Also: in trying to arrive at the concept of things one passes in review a large cross-section of patrology from a new angle. Thus, what is said about manichaeism and its Eucharist says more than what many treatments of the matter manage to say. Participating in the Church's Eucharist was basically a way of deceiving the bishop and covering sect membership, whereas manichaeist Eucharist meant partaking of the foods prepared by the *auditores* (pp. 187-188).

Some of the positions already assumed in the first volume are now illustrated with further detail. Thus, light is thrown on major and minor personages like Pope Leo and Aponius by attention to their political theology (cfr pp. 130, 142-143), with regard to the key role played by Bishop Basil of Seleucia at Chalcedon (pp. 213-214), the methodic significance of the phrase of Bishop Euippos *piscatorie/aristotelice* (p. 223) and the ecumenical relevance of the letter of Epiphanius, who alone deals expressly with the offensive "two-nature formula" of Chalcedon (pp. 229-230), as well as the like equivalence of Cyrillian and Chalcedonian language in Basil of Seleucia (pp. 230-231).

Whoever has worked his way through Grillmeier's other works will appreciate the density of their information. The reader of this book will not be disappointed. It is patrology at its best. It is more. It provides the indispensable source-work necessary not only to understand Chalcedon and christology but also to carry on dialogue between Eastern and Oriental Orthodox.

E. G. FARRUGIA S.J.

Luis F. LADARIA, S.J., *La cristología de Hilario de Poitiers*. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma 1989, pp. xx + 322.

Yet another book on St Hilary of Poitiers from the pen of an author who has already given us two books on the saint's thought (*El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid 1977, and *San Hilario de Poitiers: La Trinidad*, Madrid 1986) may come as a surprise. This all the more since of late have been published other works on christology, even longer ones like P. C. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, and A. Orazzo's *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei Tractatus super Psalmos*, Napoli 1986 (the last-mentioned work was reviewed in OCP 53 (1987) 243-244). But, as L. justly points out, scho-

lars have tended generally to concentrate on Hilary's main theme, namely, the trinitarian aspect of the saint's christology, corresponding to his primary concern in fighting the Arians (p. xvii).

L. wants to study christology for its own sake, whereas the more trinitarian aspects of christology, such as preexistence, concern him only indirectly (p. 36). But then this christology is seen in the unitive fashion typical of Hilary, for whom christology and soteriology form practically a unity (pp. 60-61). Consequently what Christ is in himself is seen as having a meaning for us, a way of thinking more congenial to the Eastern holistic way of approaching christology. Indeed L. considers the soteriological concern to be the chief characteristic of Hilary's christology (p. 291). This soteriological intent distinguishes not only the coming of God's son into the world, but also his whole life, as especially may be seen in the three key moments of incarnation, death and resurrection (p. 292).

In order to thematize this insight L. adopts a genetic or chronological method, following the way Hilary's thought developed, rather than using a more systematic approach (p. xx). This approach had already paid good dividends in L.'s treatment of *Geistchristologie* in his *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*. There he had warned against reducing the reality of the Holy Spirit to the divinity of Jesus Christ by showing that, whereas this reductive impression may be gathered from Hilary's *Commentary on St Matthew*, written prior to his involvement in the Arian crisis, this can no longer be sustained in view of his later work, *Commentary on the Psalms*. This answer met the approval of no lesser an authority than A. Grillmeier (cfr the latter's *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1*, p. 583). Besides L.'s choice respects Hilary's way of doing theology, since the bishop of Poitiers hardly elaborates his christology in a systematic way (p. 291).

With the help of this approach we may see many of Hilary's thoughts develop. In his *On the Trinity*, Hilary's major work, progress is registered in christology. Thus, with respect to the *Commentary on Matthew* the terminology here is more precise and the soul of Christ is explicitly taken into consideration (p. 48). Various commentators have sometimes emphasized the duality of natures in Hilary's christology, leading some to consider him as if he were almost a Nestorian. L. does not deny that Hilary's christology is marked by a stress on the two natures (p. 63), sometimes brought together by the category of "mixture," a word used with like purpose by St Gregory of Nyssa and Leo the Great, at least prior to the Eutychian crisis. But, basing himself on *de trin.*, L. rightly sees the key term of Hilary's christology not to be "dwelling in the flesh," but rather that of the Logos becoming flesh (John 1:14) (pp. 48-49).

Now, one of the fundamental points of Hilary's soteriology is that whatever happens to Christ has its repurcussions on the whole of humanity (pp. 60-61). We are only one step removed from the axiom "quod non est assumptum non est sanatum", although the expression itself is only indirectly present (p. 62). As a consequence, Christ achieves the salvation of everybody by assuming all humanity in his incarnation (p. 99), even if no salvific effects are brought about so long as personal communion with Christ is missing. This idea of the assumption of the whole of humanity by Christ renders the

concept of the Church as the body of Christ realistic (pp. 102-103). The Church comes from Christ, she is "*caro ex carne*" and in her all are one (p. 263). It is on this principle of universal solidarity that Hilary's soteriology rests (p. 103), as his treatment of the various mysteries of Christ's life goes to show. But this approach nowhere degenerates into a panchristism, because, as L. formulates it, if Christ unites himself to all, it by no means follows that all unite themselves to Christ (p. 292) an admirable way of describing the cosmic dimension of redemption, so dear to Eastern theology.

Understandable in a commentator on St Matthew that was the bishop of Poitiers is the centrality of the thesis that during his lifetime Jesus and the kingdom of God were to be identified (p. 131). In like vein, to deny the divinity of Christ is tantamount to the sin of blaspheming against the Spirit (cfr Matt 12:31) (p. 132). Christ's identification with the kingdom makes itself felt through his miracles, in reality his normal state of affairs from which he needs (as it were) to be dispensed by the Logos in order to feel the pinch of the human condition (pp. 135, 143). Docetic sounding statements are to be understood rather as a reaction to Arian abuse of Christ's weakness to disprove his divinity. The originality of Hilary on this point is that the superiority of the Father does not render the Son inferior, but rather goes to prove the contrary (p. 160).

The problem becomes particularly acute when Hilary comes to consider the passion of Christ. Hilary's insistence on the divinity of the subject of the incarnation and redemption (p. 194) is meant to guarantee the reality of salvation, without ever letting us lose sight of unity in Christ (pp. 195-196), as manifested graphically in the considerations pertinent to "*descendit ad inferos.*" Here as elsewhere in his christology it is not any speculative motive which is predominant but the soteriological theme underlying Christ's solidarity with us in those dark regions (pp. 216-217). Besides Hilary insists on the identity of Christ's body in the passion, resurrection and judgment (pp. 224-225).

We therefore welcome heartily this study of Hilary, sometimes apostrophized as the first really great Latin theologian, who could set forth in an independent way the impressive results of a Tertullian and a Novatian while adhering more closely to Church allegiance. Nonetheless precisely the centrality of soteriology should have helped L. to include all aspects of Hilary's thought, subsuming them under this leading insight. For the early Church's way of thinking "theologia" and "oikonomia" are merely correlates. Therefore we hope that L. soon gives us a synthesis, developmental if you please, of the various aspects of Hilary's thought from this overriding perspective. He could then not afford to ignore the sources, especially since Hilary, having tarried in the East, was in the privileged position of reacting not only to Arianism but also to Sabellianism, thus creating his original synthesis, beholden to both East and West. It would perhaps then be an all-round presentation of Hilary's thought.

E. G. FARRUGIA S.J.

San Maximo el Confesor, *Centurias sobre la caridad.* Introducción Agustín Costa, OSB; traducción Pablo Saenz, OSB. Nepsis 3. Ecuam, Luján 1990, pp. xxvi + 92.

The present is a translation into Spanish of the four sets of a hundred sayings each about charity. In his introduction to the German translation of this text in his *Kosmische Liturgie* (Johannes Verlag, Einsiedeln [2] 1961) H. Urs v. Balthasar described this composition as "the loveliest and easiest of the works of St Maximus the Confessor;" ibid., p. 408. The sayings are addressed to monks and more precisely to Elpidios, all we know about whom is that he seems to have been an abbot. Grouping aphoristic sayings in hundreds (*centurias*) was not started by Maximus; authors had resorted to it partly to prevent interpolations and partly because of the fascination of numbers, and its use may be ultimately traced back to Evagrius Ponticus. But through the influence of Diadochus of Photice, a Chalcedonian committed to the Macarian tradition, Maximus could temper Evagrius' doctrines (cfr A. Costa, "Introducción," pp. xi, xx). For Maximus, the inner freedom of *apatheia* can accompany gnosis only if the latter is imbued by charity (4:62, p. 83).

Although translating Maximus is always an arduous task the Spanish translation reads well. We should also be thankful for the insight. Thus: It takes more effort to fight off things in our memory than the things themselves, just as it is easier to sin in thought than by deed (cfr 1:63; p. 11); self-complacency and resentment of one's confrère block spiritual progress (cfr 4:37; p. 78). The introduction is useful and informative, but does not tell us, for example, why we are confronted here with four batches of hundred sayings each. Maximus himself says why in the *Prologus ad Elpidium*, which is not reproduced in the present translation, although it is to be found in PG, 90, 959/960 961/962 and is translated both in J. Pegon (SC 9) and in A. Cerasa-Gastaldo: namely, because of the four gospels (cfr DSp article on Centurias).

E. G. FARRUGIA S.J.

Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985). Herausgegeben von Lothar Lies. Innsbrucker Theologische Studien, Band 19. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1987, pp. 506.

Ce livre contient les exposés faits au quatrième colloque Origénien qui s'est tenu à Innsbruck pour le dix-huitième centenaire de la naissance d'Origène, datée approximativement de 185. Les interventions étaiênt soit des conférences majeures dont les sujets et les orateurs avaient été fixés par la direction, soit des exposés plus courts dont le sujet était laissé à la liberté de chacun. Les conférences majeures devaient traiter des sujets considérés comme hérétiques pendant les crises origénistes: elles avaient à examiner dans

quelle mesure ces accusations étaient ou non justifiées par l'œuvre restante d'Origène ou étaient à rejeter sur les origénistes subséquents ou sur les contresens des antiorigénistes. C'est ainsi qu'il est parlé du subordinatianisme sous différents aspects, de la Trinité, des formes changeantes de Jésus, de l'âme humaine du Christ, de la préexistence des âmes, de la métempsychose, de l'apocatastase, de la résurrection de la chair, de la corporéité et du mariage et de bien d'autres sujets à travers les 500 pages de ce livre imprimées en petits caractères. L'étude strictement historique qui replace Origène dans son contexte d'époque, et l'étude complète, menée à travers l'ensemble de l'œuvre conservée d'un auteur qui ne souffre pas d'être examiné à partir de textes séparés, sous peine de contresens, montrent que sur presque tous les points les accusations portées au cours des crises origénistes apparaissent sans objet. Tel est le principal résultat de ce colloque.

Henri CROUZEL S.J.

Pacomio e i suoi discepoli: regole e scritti. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Comunità di Bose. Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose 1988, pp. 470.

Pacomio, di cui celebriamo 1600 anni dalla nascita, ha influito talmente sullo sviluppo della vita monastica d'Oriente e d'Occidente che tale ricorrenza non puó assolutamente lasciarci indifferenti. È, così, pienamente giustificata la presente edizione. Oltre alle regole trasmesseci in latino da Gerolamo, sono qui tradotti i testi critici della *Pachomiana latina*, curata da A. Boon (Louvain 1932) e gli scritti tradotti dal copto da L. Th. Léfort (Louvain 1956). Ma il *corpus* di Regole, Lettere, Ammonimenti, Catechesi e Frammenti di Pacomio, di Teodoro e di Orsiesi, comporta lo spinoso problema della paternità letteraria e della cronologia. Le dettagliate introduzioni e annotazioni proiettano luce, pur lasciando spazio a ulteriori discussioni scientifiche. Constatiamo la celebrazione eucaristica due volte alla settimana (p. 55), il carattere del riposo domenicale (p. 109), le veglie (p. 172), i digiuni (p. 177), il lavoro (p. 178). «Apa» in assoluto è sempre Pacomio (cfr pp. 85, 175).

In paragone con Palamone, che ha introdotto Pacomio all'austerità, si vede l'equilibrio della formula pacomiana (cfr pp. 177, 182). Ma si notano anche le tensioni: con suo fratello (pp. 183-184), con i suoi primi seguaci (p. 185), con il discepolo prediletto, Teodoro (pp. 279, 341); con la gerarchia (pp. 187-188), nonostante l'amicizia di Atanasio. Colpisce la centralità della Scrittura (pp. 195, 289). Naturalmente, le Lettere pongono il problema della relazione tra comunità pacomiana ed eresia gnostica (pp. 199, 241). Notiamo come nasce un codice assai umano del vivere insieme, ad es., quale funzione abbia il superiore in quanto padre spirituale della *koinonia* (pp. 28-29; cfr p. 286). Insomma, un libro da raccomandare per lo studio approfondito di Pacomio e della sua eredità e per una rilettura di testi antichi ancora attuali.

E. G. FARRUGIA S.J.

P. W. Pestman, *The New Papyrological Primer* (E. J. Brill; Leiden · New York · København · Köln 1990) pp. XXII+316.

Desde que en 1940 vio la luz la primera edición de esta introducción a la Papirología por obra de M. David y B. A. van Groningen, han pasado muchos años. Y no en vano, pues esta quinta edición, a cargo de P. W. Pestman, no sólo merece el calificativo de mejor, sino que incluso se la puede considerar muy superior. Y esto, tanto por la disposición de su contenido, cuanto por su misma presentación tipográfica que impresiona muy favorablemente al lector.

Se diría que la composición del texto se ha hecho con un razonable equilibrio que no esquiva las frecuentes dificultades que presenta el cultivo de esta ciencia, ni alardea de una erudición que dificulta la consulta o el progreso del alumno.

Concebida de este modo, la obra presenta 81 documentos en orden cronológico. El primero es un famoso contrato matrimonial — el papiro datado más antiguo que se conserva — del año 310 a.C. Y el último, una declaración de impuestos perteneciente al siglo VII u VIII d.C. Son muchos, pues, los siglos que ofrecen información de su vida por medio de los testigos más genuinos de su quehacer histórico.

Al comienzo del libro se proponen las nociones fundamentales de la ciencia papirológica, del cómputo del tiempo por aquellas épocas, de la paleografía y lenguaje de los papiros — brevemente, como es natural —, de las diversas etapas evolutivas del antiguo geroglífico, de las varias religiones egipcias, de los calendarios, formas documentales, metrología, etc. Esta parte está ilustrada con gráficos o tablas que facilitan la comprensión del texto. Al final del libro, además de algunos mapas, hay un completo glosario de palabras griegas, cuyo significado, por lo general, es peculiar de la expresión de los papiros documentales.

El cuidado editorial es muy perfecto. Apenas hay errores tipográficos. Podemos señalar, v. gr., ἐρρῶσθαι σε (en la p. 167), aunque en la p. 252 dicha fórmula está escrita correctamente: ἐρρῶσθαί σε.

En la p. 274 se considera la explicación de la sigla cristiana XMΓ. Como se sabe, son muchas las interpretaciones que se han propuesto. Una de las más convincentes es la actual Χ(ριστὸς) Μ(αρτὺς) Γ(ένηται). Respecto a ella, Pestman remite al artículo de G. Robinson, *KMΓ and ΘMΓ for XMΓ*, Tyche 1 (1986) 175-177. Con tan escueta referencia parece que Robinson sea la autora de esta interpretación, cuando en realidad lo es A. Gostoli con su artículo *Una nuova ipotesi interpretativa della sigla cristiana XMΓ*, StudPap 22 (1983) 9-14. Por lo demás, Robinson lo declara abiertamente (p. 177): «The interpretation which in this case best suits the sense in this particular usage is that recently proposed by A. Gostoli».

En la bibliografía inicial se incluyen los diccionarios latinos, y, acertadamente, el de S. Daris, *Il lessico latino nel greco d'Egitto*, publicado en Barcelona el año 1971 (como volumen 3 de la colección «Papyrologica Castroctaviana»). Ahora bien, al momento de redactar esta reseña (abril de 1991), está a punto de aparecer la segunda edición de esta meritoria obra, puesta al día

por exigencias del nuevo material publicado. Será editada como volumen 2 de la nueva serie «Estudis de Papirologia i Filologia Bíblica», que acaba de iniciarse también en Barcelona.

José O'CALLAGHAN

Antonio QUACQUARELLI, a cura di, *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Città Nuova Editrice, Roma 1989, pp. 912.

L'esperienza che il curatore di questo volume, Antonio Quacquarelli ha avuta — come docente universitario di patrologia, come socio effettivo della Pontificia Accademia Romana di Archeologia e come direttore della Collana di Testi Patristici — gli permette di scoprire più facilmente le lacune della patrologia a confronto con le nuove scoperte. Donde la presente impegnativa intrapresa: una rassegna nei diversi campi della patrologia rilevandone «quegli anelli di collegamento che vivificano quanto il passato ha trasmesso» (p. 16). Benchè il metodo interdisciplinare risalga a molto lontano, oggi diventa più che mai urgente in vista di una sempre maggiore specializzazione. Il risultato è imponente: più di novecento pagine di testo denso e provocante.

Alcuni dei contributi sono veri e propri trattati, ad esempio, «Lineamenti di patrologia siriaca» di Paolo Bettiolo (pp. 503-603). Nonostante i ricchi riferimenti bibliografici mi meraviglia il non veder menzionati i lavori di R. Murray, S.J., e, in chiave anche interdisciplinare, di G. Nedungatt, «The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church» I. OCP (1973) 191-215; II. OCP (1973) 419-444, che tocca il problema della terminologia usata per descrivere il fenomeno della vita consacrata, specie là dove Bettiolo parla di «figli del patto» (cfr p. 536). Nell'informatissimo articolo di Pietro Stella, «Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo» (pp. 799-837) mancano riferimenti a certi scambi culturali-spirituali tra greci e latini, come, ad esempio, la dipendenza letteraria greca dal *Combattimento invisibile* del teatino Lorenzo Scupoli e dagli Esercizi di S. Ignazio nella forma date loro da G. Pinamonti, quando l'autore tratta di Monte Atos e della *Filocalia* (pp. 831-32), o anche di collaborazioni reciproche tra Est e Ovest, nella *communicatio in sacris* che vigeva tra greci e latini anche dopo Firenze (1439). La «Mariologia Patristica» di Elio Peretto (pp. 697-756) ci offre come una sezione traversale privilegiata della cristologia; bene dice, per esempio, che «i grossi problemi cristologici del II e del III secolo hanno ingenerato quelli pneumatologici e quelli trinitari» (p. 706); il che dà un'altra chiave di lettura per IV e V secolo, quando si passò dalla discussione trinitaria alla cristologia. D'altro canto, ciò che viene asserito su Nestorio in quest'ultimo saggio avrebbe bisogno di qualche precisazione, specie in confronto con l'apporto del Bettiolo (pp. 736-738).

Ma il saggio che più mi colpisce è quello di Quacquarelli su «Parola e immagine nella teologia dei Padri» (pp. 109-183). Con «teologia comunitaria,» espressione non coniata dai Padri stessi, egli intende dire il richiamo ai

principi convergenti, sottesi negli animi (p. 109), che si esprime nell'unità comunicativa antenicena di Oriente e Occidente (p. 110). Come indice del pericolo della razionalizzazione Q. indica con ragione la maniera sbrigativa con cui molti studi patristici eliminano numeri, segni e simboli (p. 115). Egli fornisce anche un'ampia illustrazione di questo tema. L'unica critica è semmai quella di perdersi un po' nell'analisi di simboli concreti, trascurando la teologia del simbolo.

In effetti parecchi contributi possono essere raggruppati attorno al tema dello studio del simbolo. Quello su «Lo gnosticismo,» anche se troppo breve in paragone con le mille perplessità che ci si presentano accostandoci ai testi recuperati a Nag Hammadi nel 1945 e l'attualità del tema (pp. 71-108), abbina l'insorgere della gnosi e la mancanza di un monachesimo, che avrebbe tolto «un altro motivo di fascino alla spiritualità gnostica» (p. 91). Altri saggi che toccano la problematica della simbolica sono: «Gli apocrifi e i Padri» (pp. 223-272) di Franco Gori, «Orientamenti di esegesi biblica dei Padri» (pp. 273-318) di Marcello Marin (dove sorprende la mancata spiegazione della *teoria* antiochena; cfr però p. 151); «Patristica ed Epigrafia» (pp. 319-366) di Danilo Mazzoleni, (che non ha potuto prendere atto dell'ultimo volume arrivato di A. Ferrua); «Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana» (pp. 367-412) di Fabrizio Bisaconti e «Liturgia patristica orientale» (pp. 605-656) di Miguel Arranz e Stefano Parenti. Quando Arranz-Parenti asseriscono (p. 646) che la sede di Costantinopoli rimane suffraganea di Eraclea anche dopo il terzo canone di Costantinopoli I (381) essi ricadono su una teoria che già Hefele-Leclercq (II,1, livre 7; Paris 1908, p. 26) consideravano meno probabile.

In sintesi: siamo ammirati di tali contributi che rivelano difatti un pluralismo teologico dei Padri negli scritti copti, armeni ecc. e anche dello sforzo di mettere in risalto lo studio del simbolo. Manca intanto un saggio sul monachesimo come fautore vivo di spiritualità delle rispettive chiese, anche se non mancano accenni a questo tema (cfr a proposito di Pacomio pp. 473ff). E manca inoltre (lacuna maggiore) un saggio sulla *teologia* del simbolo come quintessenza della teologia comunitaria della Chiesa. Questa raccolta, estremamente utile, suggerisce una questione da non trattare in un contributo: come ravvivare la patrologia per essere al contempo pluralista (greca, latina, copta ecc.) e unitaria (espressione appunto della teologia comunitaria simbolica); e come si debba insegnare la patrologia nella duplice prospettiva pluralistica e unitaria.

E. G. FARRUGIA S.J.

Johannes Marius TEVEL, *De Preken van Basilius van Seleucië.* Handschriftelijke overlevering — Editie van vier preken. Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam, Utrecht 1990, pp. 376.

Basilio di Seleucia richiama, dal secolo scorso, l'attenzione dei patrologi. L'A. limitandosi all'omiletica, descrive la tradizione codicologica, la tradizione indiretta, le versioni in georgiano e in lingue slave di 56 omelie di Basilio

o a lui attribuite (pp. 18-116). Quindi studia specificatamente 4 di tali omelie, dandone l'edizione del testo greco, la versione olandese e premettendo a ognuna una fondata ricostruzione della tradizione codicologica. Con questo, l'A. ipotizza che il codice *Florentinus Laurentianus* VII, 1, dell'inizio del secolo X, dove si trovano 36 omelie del repertorio, (ff. 341v-445v) dipenda da collezione risalente ad epoca in cui i lezionari liturgici non attingevano ancora dalle omelie di Basilio di S. Il codice fiorentino costituerebbe un anello di eccezionale importanza nella tradizione manoscritta omiletica di Basilio di Seleucia. Infatti lo studio comparato della tradizione manoscritta delle quattro omelie edite e tradotte permette di concludere che il codice fiorentino è più arcaico e conservatore di altri codici, immune da quelle modifiche e adattamenti che imporrebbe l'introduzione delle omelie nei lezionari liturgici. Tale arcaicità conservatrice e il fatto che oltre le quattro si trovano nello stesso codice anche altre 32 omelie di Basilio di S., fa supporre che la raccolta stessa delle 36 omelie non solo preceda l'epoca dell'introduzione di Basilio di S. nei lezionari, ma sia anche vicina all'epoca di chi ha composto tali omelie. In tal modo l'A. prepara il terreno all'edizione critica di queste 36 omelie di B. di S. E noi gli auguriamo che dopo aver fatto cosí buona prova continui il lavoro e ci dia lui stesso l'integra edizione critica delle 36 omelie del Laurentianus VII.

V. POGGI S.J.

Proximi orientis

La Palestina nella produzione a stampa italiana: 1475-1900. Saggi e Bibliografia a cura di C. BRUNELLI, M. IETTO, P. MATASSA, R. RAPPAZZO. Appendice di G. BUSI. Presentazione di B. SCARCIA AMORETTI. (= Eurasiatica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 11) Firenze, Le Monnier 1989, pp. 308.

Il raccogliere un elenco ragionato di scritti a stampa sulla Palestina, apparsi in Italia dall'origine della stampa fino all'inizio del secolo XX, significa fornire un utile strumento bibliografico sull'interesse italiano rivolto nei secoli alla Palestina.

Il volume si apre con un'intelligente presentazione (pp. 5-7) dell'islamologa della università romana La Sapienza, Biancamaria Scarcia Amoretti, che ha diretto la ricerca. Seguono saggi sulla Palestina in quanto meta di pellegrinaggio religioso, luogo delle Crociate e della Custodia dei Luoghi Santi; territorio sacro al sionismo (pp. 11-44). Una onesta Avvertenza tecnica (pp. 47-49) precede l'elenco delle biblioteche, dei repertori bibliografici, dei periodici consultati nella ricerca, e gli indici analitici per materia e per autori (pp. 51-74). Quindi vengono le schede bibliografiche vere e proprie che raggiungono con quelle su opere ebraiche dell'appendice il numero di 1326 (pp. 77-305). Sono ordinate in ordine cronologico, secondo l'apparizione dello stampato

che descrivono. Vi figurano vari resoconti di viaggi in Terra Santa, opere sulle Crociate, la scoperta dell'unico manoscritto dell'Itinerario di Egeria fatta dal Gamurrini in un convento francescano dell'aretino, gli ottimi lavori storici della collana del Golubovich, i primi scritti orientalistici di Ignazio Guidi e di Giuseppe Gabrieli, i rapporti sulle scoperte archeologiche, ecc. fino agli scritti politici sulla questione d'Oriente o la reazione al Sionismo.

Segnalo qualche lacuna. Non vedo citato per esempio di Giovanni Filippo Mariti, *Memorie istoriche di Monaco de' Corbizzi fiorentino, Patriarca di Gerusalemme,* Firenze 1781; né il *Viaggio in Terra Santa,* di Roberto Sanseverino, pubblicato a Bologna nel 1888 da G. Maruffi in collana diretta da Giosuè Carducci.

Comunque il lavoro, interessante e utile, rappresenta come dice la presentatrice «un'ulteriore tappa nella direzione di ricostruire la storia della cultura italiana nei confronti dell'Oriente» (p. 7).

V. Poggi S.J.

Andrea Giardina, Mario Liverani, Biancamaria Scarcia Amoretti, *Palestine: histoire d'une terre* (Traduit de l'Italien par Mireille Vallée et revu par Claude Bontems) Éditions l'Harmattan, Paris (1990), pp. 224.

The scope of this book is to offer its readers an organic unity of the history of Palestine. It is conveniently, though perhaps too broadly, divided into three parts: I. *From Pre-Historic times to the Persian Empire* (pp. 9-79), embracing the prehistoric and biblical periods up to the IV century B.C.; II. *Greek and Roman Palestine* (pp. 83-116), covering the biblical periods of the latter part of the Old Testament, including the New Testament and early Byzantine periods, and III. *Islamic Palestine* (pp. 117-208), spanning all of the centuries from the Early Arab, Crusader, Ottoman Turkish, modern and contemporary history. These divisions appear to this reviewer as much too broad for a country whose story is extremely complex. Valuable features of this small book are its maps and plans (*cf. Index,* p. 211), both of which are clearer than in the original Italian; a chronology of Palestine in relation to world events (pp. 212-222); and a table of contents (p. 224). Compared to the Italian (1987), it lacks an index of names and places, a welcome addition to any book. Suggested readings (p. 209f) vary somewhat from the original, no doubt because of the audiences. Both cite Wm. F. Albright's popular *Archaeology of Palestine* (1954); neither refers to his scholarly *From the Stone Age to Christianity* (1957), which studies both the archaeological and historical aspects of the Holy Land.

As it stands, the three vast historical divisions of this book over-simplify the political vicissitutes of the land. They not only changed its name many times, but also effected its historic (religious and social) characteristics. Nevertheless this is nicely treated in this translation and revision. The language and style are very readable; the revision clarifies and updates not a few essential features (pp. 197-208). However, it should be noted that Palestine

was not conquered by the Arabs in 637 A.D., but Patriarch Sophronios capitulated to Caliph 'Omar Ibn el-Khattab in 638, as is stated on page 115; compare the information in this regard with pages 119 and 216. (Israel does not have a "Constitution" as such, but a "Declaration of Independence" as of May 14, 1948, and a "series of laws." Page 119 should be read in the light of this fact.) Unfortunately, the three "boxes" containing a brief but useful summary of the types of Muslims, Christians and Jews (*cf.* Italian original, pp. 124f, 130f, and 134f, respectively, and reviewed by V. Poggi, S.J., OCP 53, pp. 495f) are not presented in this French edition and updated revision.

In spite of the above critique, the three authors have indeed produced a very handy and highly informative little volume for both scholar and student. It can also serve as an essential *Vade mecum* for those who wish to visit and understand the Holy Land today!

Richard M. MACKOWSKI S.J.

Анатолий Петрович НОВОСЕЛЬЦЕВ, *Хазарское Государство и его роль в истории восточной и Кавказа,* (Академия Наук СССР отделение истории), Москва, «Наука» 1990, pp. 264.

Il direttore della sezione storica dell'Accademia delle Scienze di Mosca tratta dei Cazari da storico. Nell'introduzione infatti chiarisce l'ambito preciso della ricerca, che non si occupa di fonti archeologiche, ma di fonti scritte.

Nel primo capitolo dà l'elenco di tali fonti scritte: le ebraiche, costituite da testi di Ḥasdāy b. Šaprūt, di un anonimo di Cambridge e di un testo della Genizah cairota; le fonti arabo-persiane, che superano la quarantina, provenendo da opere geografiche (di Ḫwârazmî, di Ya'qûbî, di Hamaḏânî, di Ibn Rusta, di Mas'ûdî, di Balḫî, di Istaḫrî, di Ibn Havqal, di Yâqût, di Idrîsî, di Ġarnaṭî ecc.) e da opere storiche (di Balâḏurî, di Kûfî, di Dînawarî, Iṣfahânî, Ibn al-Aṯîr, Ṭabarî e di tawâriḫ anonimi); le fonti armene, da Mosè Khorenatsi, a Sebēos, alla *Geografia armena* del secolo VII, a Levond, a Mosè Kalankadvatsi; le fonti georgiane, dalla *Passio* di Abo di Tiflis alla *Conversio Georgiae*; le fonti siriache, da Zaccaria Retore, a opere storiche di Michele il Siro e di Bar Ebreo; le fonti bizantine, specialmente di Teofane, di Niceforo, di Costantino Porfirogenito e della missione ai Cazari di Costantino il Filosofo; infine le fonti anticorusse, dalla Cronaca degli anni passati, a Jakob Mnix con la sua *Pamiat' i poxvala knjazju Vladimiru.*

Di questo repertorio l'A., da orientalista della gloriosa tradizione russa, legge direttamente i testi originali.

Quindi dedica il secondo capitolo ai lavori storici sui Cazari, da quando nel 1660, Johannes Buxtorf pubblicava a Basilea il *Liber Cosri.* Nella sua ricca e dettagliata panoramica storica l'A., pur menzionando specialmente la produzione russa e sovietica, non trascura le altre zone culturali, citando gli ebrei sionisti Gretz, Garkavi, Chwolson, Firkowicz e Berlin e altri ebrei come

Poljak e Landau, il tedesco D. Ludwig, gli Ungheresi Cyörffi, Csegledy e Bartha, l'iranico Barimani e altri come D. M. Dunlop e Golden che considerano i Cazari, forse esagerando, difensori della civiltà cristiana, contendendo per due secoli il Caucaso settentrionale ai Musulmani. L'A. ritiene che uno dei lavori più meritevoli sia stato quello dell'allora direttore dell'Ermitage, M. I. Artamov.

Dopo la lunga premessa euristica dei primi due capitoli, l'A. ricostruisce tutto lo *status quaestionis* della storia cazara.

Si chiede, nel capitolo III, chi siano i Cazari. Come sia possibile distinguerli nella mescolanza etnica connessa con le *Völkerwanderungen*, per esempio con la calata degli Unni. È certo difficile separare nettamente Cazari da Bulgari del Ponto o del Volga, da Saviri, Avari, Ugro-Turchi. Eppure testi arabi e persiani trattano esplicitamente delle città cazare, su cui l'A. torna nel capo seguente, Balanğar, Salandar, al-Ğarraḫa, Atil' (pp. 122-133).

Nel capo IV l'A. affronta la nascita e lo sviluppo della potenza cazara. Il khaganato cazaro nascerebbe contemporaneamente al manifestarsi della potenza araba fuori della penisola arabica, cioè negli anni 30' del secolo VII. La base etnica di tale khaganato non sarebbe uniforme, comprendendo ceppi iranici e turco-ugrici (p. 92). I confini geografici ne varierebbero a seconda degli spostamenti di massa, venendo spinti i Cazari dagli Unni verso l'Albania caucasica, associandosi con gli Alani e mescolandosi variamente con altre popolazioni. Questa fluttuazione si rispecchia nel pluralismo giuridico che i Cazari avrebbero applicato nel loro territorio, a seconda della religione, di un codice ebraico, uno musulmano e uno cristiano (p. 121). Quanto alla struttura politica, il khaganato cazaro sarebbe monarchico all'inizio, poi bipolare di due poteri, quindi nuovamente monarchico (pp. 139-142).

Anche nella religione i Cazari evolvono. Descritti come pagani dal vescovo Israel delle fonti armene, e con una certa propensione, a un dato momento, per l'Islam, hanno poi la religione ebraica come religione ufficiale del loro sovrano. Questo avverrebbe, grazie anche al proselitismo di locali commercianti ebrei, forse nel secolo VIII°, all'epoca di Hārūn al-Rašīd (786-809) (p. 150).

Nel capitolo V l'A. studia i rapporti dei Cazari con il Caucaso e l'Europa Orientale. Nel Caucaso i Cazari incontrano ostilità e perfino una specie di coalizione contraria, cui partecipano popoli prima alleati, come gli Alani (pp. 195, 214). Quanto all'Europa Orientale, sono i Rus' a causare la rovina e la scomparsa dei Cazari, probabilmente negli anni 50'-60' del secolo XI. L'A. lo deduce dai testi di Ibn Ḥawqal, di al-Muqaddasī e di Ibn al-Aṯīr (pp. 221-231).

Questo libro, modesto nelle apparenze e nelle pretese (p. 4), ma completo, coerente e logico, è un piccolo capolavoro di orientalismo. D'ora in poi, chiunque si occupi dei Cazari non potrà ignorarlo. Perciò, andrebbe tradotto al più presto a vantaggio di chi non legge il russo. In tal caso, suggerirei di traslitterare dalle lingue orientali secondo il metodo internazionale.

V. Poggi S.J.

Russica

Николай Бердяев, Типы религиозной мысли в России, Paris, YMCA-Press, 1989, pp. 714.

The present volume is the third in a planned edition of the Complete Collected Works of Nikolaj Berdjaev by YMCA-Press. The previous volumes were his "philosophical autobiography (Самопознание [Self-knowledge], 1949/1983) and the work which Berdjaev considered the best of his early studies, Смысл творчества (The meaning of the creative work), 1915/1985. This publishing effort is a welcome attempt by the publishing house to honor the memory of its chief editor of nearly a quarter of a century (1924-1948). Due to the sheer magnitude of Berdjaev's philosophic corpus and also due to limited publishing resources, the series, as is evident, is not intended to be a chronological presentation. An effort is being made to publish more significant works first, especially those long out of print and less accessible.

The third volume of the series is not one of Berdjaev's previously published books, but rather a collection of almost all his articles dealing with Russian religious-philosophical thought. Berdjaev himself planned such a volume in 1944 in a scheduled French translation. The project, unfortunately, never came to fruition. The present publication of the Russian originals of 36 articles written over a thirty-year period rectifies this situation. Anyone who has ever labored with microfiche cannot but welcome this publication which contains so many capital works published in relatively inaccessible pre-revolutionary and émigré publications. The studies all bear on the theme of Russia and the attempts of various Russian thinkers to work out an authentically ontological understanding of reality. At the same time, they are all typically from the hand of Berdjaev. They reflect his unilateral interest with spiritual freedom and how this bears on the personality. Often his criticisms of his peers like Florenskij, Bulgakov, and Frank reflect this preoccupation and cannot be fully understood apart from it. In the process, Berdjaev unfortunately tends to undervalue the contributions of thinkers who do not share his own philosophical presuppositions.

Interest in Berdjaev, the most well-known of twentieth-century Russian philosophers, has waned in recent decades in the West. With the new intellectual climate in the East after *glasnost'*, however, a renewed appeal for Berdjaev should not be unexpected, at least in Russian circles. The publication of the present volume could not, therefore, be more opportune.

R. Slesinski

A. P. Bogdanov, *Pero i krest. Russkie pisateli pod tserkovnym sudom (The Pen and the Cross. Russian Authors Submitted to the Verdict of the Church)* Moskva, Politizdat, 1990, pp. 480.

Popular Soviet literature on religion has almost without exception viewed the history of the Russian Orthodox Church as a series of stereotypes, pitting

as it does, the progressive forces of rationalism, free-thinking and atheism against religious "mrakobesie" i.e. obscurantism. Thus, serious scholars outside the Soviet Union tend to regard more than gingerly the results of "soviet science" in this field. The "classic" and official treatment of the Russian religious experience — N. M. Nikol'skij's *Istorija russkoj tserkvi* (Moskva/Leningrad 1931) — published at the height of Stalinism, is a prime example. It ends with a false prophesy — the death of religion in the newly created soviet society: "The twilight of the gods has fallen; the matter (of religion) marches toward eternal night." (Nikol'skij, p. 359).

A. P. Bogdanov's *Pero i krest* attempts to see religion in Russia in a more positive light. Both Bogdanov's heroes — Russian liberal religious thinkers — and his villains — mostly members of the Orthodox church and tsarist government establishment belonged in the author's words to the same body of believers of the Russian Orthodox Church. Both were believing Christians. Bogdanov's position is closer to that of Western liberal historians than to that promulgated in the past by official Marxist ideologues, although even this author bears the scars of a soviet formation in his artificial insistence on class structures and the Hegelian iron ring of fate.

Bogdanov examines five periods of Russian Church history (the time of Ivan IV, the Time of Troubles, the Great Schism, Peter the Great and the Synodal Period) from the Perspective of one or two usually religious authors who encountered the opposition of the establishement, because of writings which were deemed unacceptable or heretical. Among the authors treated are Starets Artemij, Prince Chvorostinin, Sil'vestr Medvedev, Lomonosov and Tolstoj. In each case, the individual was faced with forced conformity or with excommunication and its consequences. Naturally, Bogdanov's theme is not necessarily restricted to the Russian experience. Tolerance is, both in East and West, a relatively modern concept, frequently abjured in the past both by Orthodoxy and Roman Catholicism as well as by other Christian and non-Christian faiths. The fact, however, that a book pleading this particular virtue should issue forth from a Soviet press is a matter of high irony.

Bogdanov's attitude toward the Orthodox Church seems, perhaps a fortiori, to be ambiguous. He is quick at several points to indulge in scathing criticism of its institutions, yet he ends his work with hopeful wishes for the church's spiritual renewal. A major flaw of *Pero i krest* is inherent in the lack of clarity regarding the level of style. Wordy and colourful descriptions characteristic of popular fiction precede almost scholarly footnotes. A major advantage is that, in contrast with most popular soviet works on this subject, long citations are included from the pen of the author involved. Thus, the reader is allowed to form his own judgements. The language, however, has frequently been modernized in order to aid the comprehension of the reader — perhaps an indication of the lack of familiarity of modern Soviet readers with this type of text. It is interesting to note that the first letter of the word "Bog" and its equivalents is written with a capital in the quoted material, and with a small letter in the main body of text.

An effort has been made in embellishing the exterior format of the book with period illustrations and an index — two enhancements common in the

west but lacking in most soviet publications. Generally the uninitiated Russian reader might find a reading of *Pero i krest* rather enjoyable, although the text is often bogged down with an overabundance of details and personal names.

C. SIMON S.J.

Spiritualia

Ioanichie BALAN, *Volti e parole dei Padri del deserto romeno.* Introduzione, traduzione e note a cura della Comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (VC), 1991, pp. 216.

Nei monasteri ortodossi di Romania, è difficile trovare chi non conosca il libro *Convorbiri duhovnicesti (Colloqui spirituali),* edito da Episcopia Romanului si Husilor nel 1984, di cui tutti sanno chi fosse l'autore, il padre Ioanichie. Nei tempi difficili, quando mancavano i libri spirituali, P. Ioanichie viaggiava e incontrava monaci e monache di una certa fama, registrava i loro insegnamenti e le risposte alle sue domande, si faceva raccontare la loro vocazione e le peripezie della loro vita ascetica. Il libro che ne è risultato rimane tuttora, lettura spirituale per eccellenza dei monasteri. È una formula moderna delle *Collazioni* di Cassiano e vuol essere l'ultima parte di una trilogia dello stesso autore sulla spiritualità monastica romena, le cui prime due parti sono: il *Paterik romeno* (*Pateric românesc,* Bucarest, 1980) e *Centri di insediamento di vita esicastica romena* (*Vetre de sihastrie româneasca,* Bucarest, 1982).

Nel voluminoso tomo originale di 632 pagine sono raccolti ben 61 dialoghi con 43 monaci e 18 monache. L'opera è divisa in sette parti. La prima parte è interamente dedicata alla figura di Padre Cleopa Ilie, ancora vivente, famoso padre spirituale. La seconda parte riporta i colloqui con quattro teologi, tra cui D. Staniloae. Le altre cinque parti raggruppano i colloqui con i monaci, secondo la loro residenza geografica.

I Fratelli contemplativi di Gesù, del Monastero di Villa Bricco (Alessandria), hanno tradotto, consenziente l'autore, in modo autonomo, scegliendo i dialoghi più significativi per il lettore italiano e distribuendo la materia secondo nuovi criteri. Il libro si presenta, così, suddiviso in tre sezioni: 1) «I grandi maestri», ovvero le figure più rappresentative del monachesimo romeno attuale; 2) «Testimonianze e ricordi», come sguardo retrospettivo al recente passato; 3) «La dimensione ecumenica», parte aggiunta *ex novo,* che contiene le testimonianze.

Utili sono, evidentemente, le brevi notizie storiche sui monasteri. Per padre Cleopa e padre Paisie, personalmente conosciuti dai traduttori, è aggiunto un ritratto spirituale più completo, mentre l'*Introduzione* di 35 pagine inserisce il contenuto del libro nella storia della Chiesa romena e cerca di indicare i tratti specifici della spiritualità romena. Di conseguenza, anche se si presenta come «traduzione», il libro è diverso dall'originale romeno: è un'an-

tologia di letture spirituali e uno studio in forma divulgativa. Ma, dato che si tratta di un tema così poco conosciuto in Occidente, verrà apprezzato dagli studiosi di monachesimo.

Un inconveniente è dovuto a carenze tipografiche. Non erano a disposizione i segni tipici dell'alfabeto romeno, che sono stati semplicemente tralasciati: ciò, purtroppo, rende illeggibili alcuni nomi: Paisij Velickovskij, il monastero Bistrita, etc. Non sarebbe stato meglio adattare la stampa alla pronuncia, per es. Bistritsa?

T. ŠPIDLÍK

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Fondé par M. VILLER, F. CAVALLERA, J. de GUIBERT, et A. RAYEZ. Continué par A. DERVILLE, P. LAMARCHE et A. SOLIGNAC de la Compagnie de Jésus avec le concours d'un grand nombre de Collaborateurs. Vol. 14, Fascicule XCV: *Spiritualité — «System»* cc. 1153-1451; vol. 15, Fascicules XCVI-XCVIII: *Taborin — Thiers* cc. 1-704, Beauchesne Paris 1990.

Ci limitiamo, come al solito, a rilevare quanto riguarda, direttamente o indirettamente, l'Oriente Cristiano.

La voce *Stein (Edith)* di A. Bejas sottolinea come la teologia negativa pseudo-dionisiana costituisca il contesto della *theologia crucis* della Stein. Nell'art. *Stigmates,* P. Adnés cita Procopio di Gaza quale testimonio dell'uso di tatuare la croce sull'epidermide (c. 1212), senza dire che Copti ed Etiopici lo fanno tuttora. Opportunamente menziona G. Spiteris che risponde agli Orientali ipercritici nei confronti di occidentali stimmatizzati (c. 1213). Di J. Kadlec sono le due voci, *Stitny,* pedagogo boemo del secolo XIV e *Tchèque (Église),* vero trattato su tale Chiesa. A. Solignac, infaticabile redattore del DS, ha una serie di voci o di loro parti. Queste dispense iniziano infatti con la voce *Spiritualité,* di cui Solignac traccia la prima parte, ricostruendo la storia del termine. La seconda parte, a cura di M. Dupuy, ne studia la nozione. Pure di Solignac è la voce *Stoïcisme,* dove rinvia opportunamente ad altri articoli del DS. Pure suo è l'art. *Tajon de Saragosse,* vescovo del secolo VII, di probabile ascendenza ebraica. Altrettanto è suo *Tatien,* l'«assiro» nato oltre l'Eufrate, autore del *Diatessaron* e del *Discorso ai Greci.* Utili gli elenchi delle armonie evangeliche orientali dipendenti dal *Diatessaron.* Solignac ha redatto la voce *Thalassius,* monaco libico che Massimo il confessore chiama maestro; *Théodore de Tabennesi,* monaco pacomiano di cui rimangono frammenti di catechesi; la prima parte della voce *Théologie,* che studia il termine nei filosofi pagani, nei Padri, in Evagrio, nello pseudo-Dionigi, nel secolo XII, quindi dal secolo XIV ai nostri giorni; ha redatto anche *Théologie négative,* rintracciata in Clemente Alessandrino, nei Cappadoci, nello pseudo-Dionigi e nelle fonti neoplatoniche. E infine *Theôria* che rinviando a *Contemplation* la completa e la aggiorna.

M.-H. Congourdeau è autrice delle voci sui bizantini: *Syméon Métaphraste,* agiografo e storico; *Syméon de Thessalonique,* esicasta polemico; *Théodo-*

re Stoudite, riformatore monastico, su cui avrebbe dovuto scrivere J. Leroy, defunto nel 1987. La stessa specialista scrive anche di *Théolepte de Philadelphie,* monaco e vescovo, contrario all'unione di Lione.

A M. O'Carroll si devono gli articoli: *Taylor* (*Marie-Madeleine*), l'infermiera anglicana in Crimea con Florence Nichtingale, poi cattolica e fondatrice delle Poor Servants of the Mother of God; *Temple (William),* vescovo anglicano di apertura ecumenica, la cui teologia dell'incarnazione sarebbe «teintée d'un certain néo-nestorianisme» (vol. 15, c. 151); *Théophane de Nicée* da non confondere con Teofane Graptos. O'Carroll ne rileva l'avversione per Barlaam e per Acindino, ma lo ammira per il *Discorso sulla Madre di Dio.*

T. Špidlík ha scritto *Stylites* nella cui bibliografia introduce anche A. Kuznecov, *Jurodstvo i stolpičestvo,* S. Petersburg 1913, ignorato dal Delehaye; *Syméon le Nouveau Théologien,* grande mistico bizantino e la prima parte della voce *Synergie,* per gli Orientali cooperazione tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio, ingiustamente accusata di pelagianesimo dall'Occidente; cosi pure Špidlík tratta di *Théophane le Reclus,* monaco russo dotto, fautore del ritorno ai Padri. *Symbole* di F. Marty, spazia dall'esegesi del termine al suo valore nella vita spirituale. La voce *Synésius,* vescovo della Pentapoli, studiato da secoli e non esaurito, è redatta da P. Maraval. A. Guillaumont firma la prima parte di *Syriaque (spiritualité),* la cui seconda parte, dall'avvento dell'Islam in poi, è redatta da I.-H. Dalmais. A proposito di *Tamar* M. Petit ricorda che per alcuni Padri è prefigurazione della vita cristiana.

Nella voce *Teilhard de Chardin* (P. Noir) leggo che «en 1905 il s'embarque pour l'Egypte et jette un premier regard sur l'Orient. Il enseigne pendant trois ans la physique au collège de la Sainte-Famille du Caire» (vol. 15, c. 116). *Templiers* (R. Pernod) narra vita e morte dei Poveri Cavalieri di Cristo. *Temps* (H. Bourgeois) si sofferma su Agostino ma non sull'Oriente cristiano che pure ha in venerazione, attraverso ere e calendari, la sacralità del tempo. *Tentation* è suddivisa in più parti. La sezione sui Padri e sui monaci (G. Couillou) si occupa ripetutamente d'Oriente Cristiano: studia in proposito Giustino, Origene, Antonio, Ammonio, Evagrio, Giovanni Climaco, gli Apoftegmi, Barsanufio, i Messaliani, ecc. L'ultima parte *Psychologie de la tentation* (A. Godin) è capolavoro di introspezione e di pedagogia. *Teerstegen (Gerhard)* (B. Jaspert) è un riformato la cui teologia dell'esperienza ha afflato ecumenico e che apprende dai Padri del deserto lezioni di ritiro e di mistica. *Tertullien* (Ch. Munier) è sintesi aggiornata su vita, opera, dottrina e influsso del grande africano. La voce *Testaments des douze Patriarches* (M. de Jonge) è dello specialista che ha edito la redazione greca di questo apocrifo veterotestamentario. La voce *Théâtre et spiritualité,* di notevole spessore, è suddivisa in 4 parti: *Le th. et le spirituel* (A. Dabezies); *En France* (M. Lioure); *Le th. des collèges* compresi ben inteso dei gesuiti (J.-M. Valentin); *En Espagne* (M.-F. Schmidt). *Théodore de Mopsueste* (J. M. Lera) è importante non solo per essere il commentatore per antonomasia della scuola di Antiochia, ma anche per l'*asketerion* in cui si è formato e che comporta vita comune senz'essere istituzione monastica (vol. 15, c. 393). *Théodoret de Cyr* (Y. Azema) è trattato sotto l'aspetto della spiritualità attraverso *Storia religiosa e Discorso sulla divina carità. Théodulf* (P. Riche) è vescovo vissuto tra VIII e IX secolo che

scrive su domanda di Carlomagno un'apologia del Filioque. In *Théognoste,* A. Munitiz, ripropone l'identificazione dell'autore di alcuni capitoli della Filocalia, con il Teognoste autore del *Thesaurus.* La seconda parte della voce *Théologie* è di R. Winling, che la studia nel secolo XX in rapporto alla spiritualità, dedicando almeno un accenno alla Chiesa Ortodossa. *Théophile d'Alexandrie* (H. Crouzel) antiorigenista arrabbiato, gode dell'amicizia di Orsiesi e della venerazione di Sinesio di Cirene. *Théophile d'Antioche* (N. Zeegers-Vander Vorst) autore dei Libri ad Autolico, insiste su purezza dell'anima, fede inconcussa e obbedienza esatta. *Théophilacte d'Achrida* (G. Podskalsky), pure così legato alla cultura greca, si dimostra, nella Vita di Clemente d'A., favorevole alle lingue slave locali.

Théosophie (A. Faivre) non è dottrina filosofica ma piuttosto atteggiamento spirituale e forma di ricerca, da non identificarsi con la société fondata dalla Blavatsky. *Thérapeutes* (J. Riaud) studia la speciale comunità alessandrina di cui parla Filone.

Limitandoci volutamente al campo dell'orientalismo cristiano non siamo ciechi ad altre ricchezze racchiuse in questi fascicoli, per esempio nelle voci su Teresa d'Avila e su Teresa del Bambino Gesù. Del resto l'impressione globale che ricevo dall'opera è, come sempre, di abbondante pascolo e di alto godimento dello spirito.

V. POGGI S.J.

Archimandrite SOPHRONY, *La félicité de connaître la voie. Des principes en Orthodoxie.* Traduit du russe par le Hiéromoine Syméon. Labor et Fides. Genève 1988, pp. 192.

Le présent ouvrage est un recueil de textes dont certains ont déjà paru dans les années cinquante pendant que d'autres, et notamment les chapîtres 4 à 8 de l'original russe *Voir Dieu tel qu'Il est,* (Essex 1985), ici regroupés dans la troisième partie, remontent à moins de dix ans (p. 7). L'ensemble est un exposé de la félicité que l'approfondissement de la connaissance de Dieu peut signifier pour qui l'accueille avec tout son coeur. Pour présenter ses propres intuitions l'auteur adopte la forme du témoignage: à plusieurs reprises, en effet, il s'efforce de transmettre son message en relatant ses expériences. Sa vie avant sa vocation, son séjour au Mont-Athos, sa rencontre avec le Staretz Silouane (cfr pp. 164, 176), canonisé en 1987, constituent des étapes décisives. Des pages denses, dont le contenu touche des thèmes quelquefois objet de controverse entre Orient et Occident (cfr pp. 11-55), alternent avec des pages contenant un témoignage plus direct. Beaucoup de bonnes formulations se trouvent dans le livre, ainsi par exemple: «nous portons en nous les conséquences de la 'chute d'Adam' qui se manifestent par une tendance vers l'auto-déification». Mais il y a aussi des expressions, pleines de la sagesse des Pères, qui ont besoin quand même d'être expliquées, autrement elles risquent de rebouter ceux auxquels ce langage n'est pas familier. L'A. écrit à p. 165: «Pleurer de tout son être est l'état normal de celui qui se repent vraiment.»

On peut donc regretter l'absence de référence au livre, devenu classique, *Penthos* du p. I. Hausherr, spécialement là où Sophrony traite des «pleurs spirituels» (cfr *La félicité de connaître la voie*, pp. 105-114). Personnellement je trouve le titre original du livre: *Videt' Boga kak on jest'* plus expressif et théologiquement plus profond. En somme, le livre offre une lecture spirituelle stimulante.

E. G. FARRUGIA S.J.

Syriaca

Peter BRUNS, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen.* Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte, 4. Borengässer, Bonn 1990, xxiv + 244 S.

Die vorliegende Arbeit ist die geringfügige Überarbeitung einer Inauguraldissertation, die 1988 von der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bochum angenommen wurde (S. vii). Sie will das Christusbild beim ersten großen orthodoxen Kirchenvater der syrischen Kirche, Aphrahat dem Persischen Weisen, nachzeichnen. Aber im Gegensatz zu I. Ortiz de Urbina, der Aphrahat allzu einseitig am Maßstab nachnizänischer Orthodoxie mißt (S. 1, 4, 60, 62, 123, 188, 211, 213), entdeckt Bruns bei Aphrahat mehrere Vorgangsweisen: Ansätze einer Geistchristologie, Aussagen über Christi Präexistenz (S. 150) und seine Herkunft von der Existenzweise des Vaters (S. 213), mythische und andere dogmatisch relevante Momente. Aber auf keinen Fall sollte man daraus eine "systematische" Christologie herauslesen.

Eigentlich is ein Grundzug (und ein Vorzug!) der Arbeit der, Reflexion über theologische Erkenntnistheorie zu treiben, insbesondere hinsichtlich der Rolle von Bildern (S. 153, 159, 181f). In Aphrahats Christologie bietet sich eher ein "bunter Bilderbogen christologischer Impressionen" (S. 214; vgl. S. 161), wobei das Bekleideschema (S. 190-196, 205f) eigens hervorzuheben ist. Die Alternative, "Geistchristologie oder Deszendenzchristologie," stellt sich für Aphrahat in der Ausschließlichkeit, wie Ortiz de Urbina und Loofs dachten, nicht. "Der frühe Syrer denkt nicht exklusiv in Entweder-Oder Kategorien..." (S. 214). Die für die ältere Forschung so wichtige Frage nach einem "möglichen 'judenchristlichen' Ursprung des frühen syrischen Christentums'" (ebd.) hängt von der Bedeutung ab, die man "Judenchristentum" gibt, wobei für Aphrahat nur ein ausgedehnterer Begriff in Frage kommen könne.

Der Autor bevorzugt, von einer "semitischen Christologie" (S. 216) zu sprechen, auch wenn die Übersetzung des NT's vom Griechischen her würde gegen die These der Reinheit sprechen. Allerdings bleibt diese Rezeption des Hellenismus über das NT begrenzt, das gar ins Semitische zurückübersetzt würde, wie von der Diskussion um den Logosbegriff hervorgeht (S. 138-140). Aphrahats Umgang mit Symbolen, der in Zusammenhang mit der westlichen Analogielehre zu sehen ist, kann gegen den mancherorts vorherrschenden Ra-

tionalismus wirken (S. 216). Mehr als für andere Teilkirchen gilt es für die syrische, daß *lex orandi lex credendi* ist. Der Vorwurf gegen Aphrahat einer mangelnder begrifflichen Eindeutigkeit war zu erwarten, aber Bildersprache als legitime, ja unentbehrliche Form des Sprechens von Gott kann nicht bestritten werden (S. 217).

Um das Verhältnis Christi zum Vater und zur Welt zu deuten, benutzt Aphrahat eine Fülle von Namen und Bildern. Obwohl man nicht müde wird zu erklären, daß solch eine Christologie "funktional" ist, ergibt sich zwischen Namen und Träger doch eine unauflösliche Beziehung. Gerade hier — über das rein historische Interesse hinaus — liegt die Wichtigkeit Aphrahats für die heutige systematische Christologie (S. 219). Vorsicht wäre allerdings geboten, Aphrahat in die Nähe von säkularen Christus-Deutungen zu rücken. Es fehlt, bei aller Wertschätzung für Grillmeier (S. 65), nicht an Kritik an ihm: nur aus einer Verengung kann man Aphrahats Christologie als "archaisch" bezeichnen. Es wäre wohl besser von "alternativer Christologie" zu sprechen. So kommt der äthiopischen und der persichen Kirchen bei der Katholizität des Glaubens eine Sonderbedeutung zu (S. 220f).

Diese Thesen des Autors machen auf manche leicht übersehbare Aspekte orientalischen Denkens aufmerksam und fordern gerade zur Diskussion heraus. Auch wenn mehr von den Vorahnen als von den Nachfahren des Persischen Weisen gesprochen wird, kann diese anregende Lektüre in etwa auch als Einleitung in die syrische Denkweise dienen.

E. G. FARRUGIA S.J.

St ISAAC OF NINIVEH, *On Ascetical Life*. Translated from the Syriac by Mary Hansbury. St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N. York 10707, 1989, pp. 116.

The present work consists of the first six Ascetical Homilies based on the text edited by P. Bedjan in *Mar Isaacus Ninivita, De Perfectione Religiosa* (1909). St Isaac himself is something of an enigma both in his life and in his posthumous fame. A zealous monk, he preferred to spend his days as a scholar rather than as bishop of Niniveh, retiring from this high office only after five months (661), and ruining his eyes in the pursuit of knowledge. But even more surprising is his fame as a spiritual writer among Easterners. As the "Introduction" points out, the West Syrians ("Jacobites") were quick to claim as their own such a profound writer, only by changing a few names like that of Theodore of Mopsuestia (p. 16), who according to W. Macomber is not so central to the East Syrian synthesis after all (p. 9). Though Isaac was a "Nestorian" or East Syrian this did not prevent him from achieving great popularity among Byzantine Orthodox nor his work to be set side by side with the classic authors of hesychasm. The "Introduction" could have added that Isaac's influence on Russians is even greater than on Greeks; I. V. Kireevskij (d. 1856) considered him to be the greatest philosopher among the Fathers. Isaac's *apokatastasis tôn pantôn* envisaged a happy ending for the

devil himself, which gave rise to occasional criticism. Nonetheless I. Hausherr signals Isaac against a narrow interpretation of the adage that an author can only be spiritually fruitful if he is also orthodox (cfr *Études de spiritualité orientale*, Rome 1969, pp. 160-61).

We welcome a book which highlights a tradition so rich in universal irradiation, cherished by Mohammed himself and which passed on Greek wisdom via translations to the Arabs. The present work contains also a useful glossary of influences on, or points of comparison with, Isaac, of which that of Evagrius Ponticus is particularly tangible (p. 17). Psychological insight (the origin of anxiety is traced back to the divided heart; cfr. p. 27), pithy sayings ("Everything that is readily found is also easily lost") and even amusing gnomes ("During summer be careful not to fight the heat in winter clothes") account for a stimulating reading.

E. G. FARRUGIA S.J.

Giorgio LEVI DELLA VIDA, *Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci*, a cura di Riccardo CONTINI. (= Università di Roma, Studi Orientali pubblicati a cura del Dipartimento di Studi Orientali, vol. VIII) Roma, Bardi Editore 1989, pp. XXI + 194.

Non è tutta la produzione siriacista del semitista e islamologo Giorgio Levi della Vida, ma sette saggi che la rappresentano adeguatamente. Il primo, *Sentenze pitagoriche in versione siriaca*, appartiene alla stimolante tematica sulla conservazione del patrimonio classico attraverso tradizioni orientali, recentemente rilanciata con successo dal compianto Massimiliano Pavan. Il secondo, il terzo e il quarto saggio sono tutti dedicati a Bardesane, l'ultimo dei quali contiene «l'unica versione mai apparsa in italiano e tra le migliori in assoluto» (p. XV) del *Libro delle Leggi dei Paesi*. Il quinto e il sesto saggio, *Sopra un trattato di ermetismo popolare in siriaco e in arabo* e *La dottrina e i Dodici Legati di Stomathalassa* (con testi originali e versione italiana integrale) sono rivisitazioni di questione già affrontata da G. Levi della Vida nella tesi di laurea sullo Pseudo-Beroso (p. VII).

Il settimo saggio è la segnalazione di postilla sul Nuovo Mondo aggiunta a un codice siriaco in epoca post-colombiana.

Ci congratuliamo con il Dipartimento di studi orientali dell'Università romana La Sapienza, dell'iniziativa di questa raccolta, corredata dalla buona introduzione di Riccardo Contini. Ci rallegriamo pure di simile iniziativa annunciata a p. VI, n. 6, o del completamento di altra opera di recupero, concernente il maestro di Giorgio Levi della Vida, Ignazio Guidi. Si porterà finalmente a termine I. Guidi, *Raccolta di Scritti. Oriente Cristiano*, arrestatosi al primo vol. nel 1945. Simili intraprese sono molto proficue se non addirittura necessarie.

V. POGGI S.J.

Walter SELB, *Sententiae syriacae.* Eingeleitet, herausgegeben, deutsch übersetzt, mit einem syrischen und griechischen Glossar versehen und kommentiert. (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 567. Band. Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte, Nr. 7. Herausgegeben von Walter Selb), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990, pp. 220.

L'A., che ha già pubblicato *Zur Bedeutung des Syrisch-Römischen Rechtsbuches* e i due volumi di *Orientalisches Kirchenrecht*, dà ora l'edizione, la traduzione e il commento di un centinaio di canoni in siriaco, le *Sententiae syriacae* appunto. Trattano di diritto matrimoniale, ereditario, familiare, cioè di quanto si dice complessivamente statuto personale. L'edizione critica del testo si basa su sei manoscritti: il Vat. Syr. 560; il Patriarcat syr. orthod. damasc. 8/11; i due manoscritti della Biblioth. Syr. orthod. di Mardin, M323 e M326; e i due manoscritti appartenenti a privati, Aydin 2 e Kaplan. Già il tener conto di tutte queste fonti, alcune delle quali riconosciute solo di recente, è già di per sé meritevole.

L'A. non ignora chi lo ha preceduto, per esempio Vööbus che di due recensioni delle *Sententiae* aveva dato negli anni 1975-76 testo siriaco e traduzione inglese. Ma Vööbus avrebbe commesso errori a causa del suo approccio pionieristico solitario e soprattutto per non essere romanista. Selb, che è romanista, è molto negativo con lui (p. 16).

Selb segnala, per ognuno dei centodue paragrafi siriaci, paralleli testuali nel diritto romano pregiustinianeo, dando infine un indice analitico di tutte le fonti romaniste citate (pp. 213-219). E dimostra, in base a forma e contenuti prettamente romanisti, che le *Sententiae* precedono il codice siro-romano, nel quale l'elemento romanista si associa all'elemento cristiano orientale. Riguardo al tempo, le *Sententiae* risalgono secondo lui al periodo compreso tra gli anni 472 e 529 (p. 202).

Quanto ai glossari (pp. 69-85) mi sarei aspettato che oltre a quello siriaco e greco, si desse anche quello latino, nel quale figurerebbero le voci latine dei canoni come *curator, deportatio, falsare, forum, furtum, legatum, patronus* e *tabularius.* L'A. ha inserito invece tali termini latini nel glossario greco (p. 85), benché questi termini, come quelli propriamente greci, siano traslitterati in lettere siriache. Ha mancato cosí di sottolineare un elemento che potrebbe forse restringere lo iato fra *terminus post quem* e *terminus ante quem.* Nel diritto romano orientale l'uso di formule latine traslitterate potrebbe essere intermedio fra l'uso del solo latino e l'adozione di altre lingue.

V. POGGI S.J.

Werner STROTHMANN (Hg.), *Wörterverzeichnis der apokryphen — deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments in der Peshitta.* (= Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca, Bd 27) Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1988, pp. xii + 492.

Nella serie siriaca delle *Göttinger Orientforschungen*, il curatore W. Strothmann inserisce un altro utile strumento di lavoro: questo indice terminologico dei deuterocanonici e degli apocrifi contenuti nella Peshitta. Nella *Einleitung* vengono infatti elencati una ventina di testi tra deuterocanonici (I & II Baruch, II Daniele, I & II Esdra, Lamentazioni, Giuditta, I & II Maccabei, Sapienza, Siracide, Susanna, Tobia) e apocrifi (Apocalisse di Baruch, III & IV Maccabei, Manasse, Odi, Salmi apocrifi e Salmi di Salomone) e a ciascuno viene attribuita una sigla che è poi usata nelle pagine dell'indice. Si precisa pure che il lavoro è basato sulla redazione della Peshitta conservata nel codice Ambrosiano B. 21 Inf. Troviamo giusta la scelta del testo dell'Ambrosiana, nella attesa che sia completata l'edizione cui lavora il Peshitta Institute di Leiden. L'A. aveva fatto una scelta diversa per le concordanze dei Salmi e del Pentateuco, basandosi sulle edizioni a stampa di Londra e di Urmia, con rammarico di de Halleux (Mus, 1977, 439) e di Lavenant (Biblica, 1987, 427-428).

Nell'indice i termini sono in caratteri siriaci, con la traduzione latina e, qualora il siriaco sia traslitterazione dal greco, con il corrispondente termine greco. Il volume, pratico e maneggevole, è dunque utile per lo studio della Bibbia in siriaco, della letteratura siriaca apocrifa e della stessa filologia semitica. L'A. dedica la sua opera ad Arthur Vööbus, nel frattempo defunto.

V. POGGI S.J.

Theologia

Vigen GUROIAN, *Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1987, pp. xii + 212.

The present collection of essays, in part already published in North American journals, is the work of an Orthodox living in the North American context, and aims at bringing together both general Orthodox principles as well as reflections on the diaspora (p. 1). But in contrast to the more prevalent Protestant and Roman Catholic traditions, which in various ways treat ethics separately from worship and doctrine, G. wants to reverse the trend (p. 2). Whence the main divisions of the book in theanthropic, liturgical and social ethics. Methodically, theology is considered to be a coherent verbal expression of the life of faith, but the primary reality is this experience of faith (pp. 27-28).

By the theanthropic dimension the author means that the significance of ethics derives from deification, here described as the imitation of the God-

man (pp. 43, 46) a courageous statement when one thinks that several eminent Orthodox theologians like V. Lossky think of imitation as peculiar to the West. But it is not enough to identify agape with some philosophical principle of benevolence, testable by its capacity to be universalized (p. 54). It is Christ who is divine love hypostatically incarnate (p. 43); His call for love of God and neighbor is a call to service or *leitourgia* by which the new eschatological community comes into being. Basing itself on "offering oneself to God as a living sacrifice" (Rm 12:1-2) the Orthodox vision of ethics makes no stark distinction between worship and morality (pp. 47-48). The sacramental character of this ethic becomes clear because it is possible only through baptism and chrismation, through which a new people comes into being. In the rites of exorcism, which include the exorcism of air, water and oil, G. sees the basis of a valid social ethic envisaging the re-creation of the entire cosmos, involved in its struggle against sin, and transfiguration, whose denouement takes place in Christ's second coming, i.e. eschatologically (pp. 58-59). Following Thomas Hopko G. says that Christians have nothing to offer in social ethics except Christ and His Church, but then there is nothing more to offer (p. 73).

Social ethics is not to be separated from personal ethics, and begins with the Church's mission to sanctify the world. This mission it fulfills by rendering the kingdom of God sacramentally present. In the pursuit of this goal the Church does not distinguish between a standard for monks and one for laity (p. 24). Likewise, the rationale of marriage in Christian ethics is not any utilitarian consideration of social order, but its rendering present the kingdom of God. But the author goes perhaps too far when he suggests that the real challenge of Christianity is being married; why not say, if there are really not two standards, that both the married and religious life present the *same* challenge — that of becoming one with God, whatever the cost (pp. 87-92; 100)? Besides, when he criticizes Catholic ethicians of having reduced marriage to a legal contract (p. 92) he ignores modern attempts such as Walter Kasper's, typical of the situation after Vatican II.

G. agrees that Orthodoxy has not been an active participant in the development of modernity whose catchwords are Renaissance, Reformation and Enlightenment. At the same time, Orthodoxy has resources to offer not present in that accentuation even in the mainstream Christian tradition of North America (pp. 141, 143). Nonetheless, Orthodoxy must resist the temptation of shaping her ecclesiology as an instrument of social accomodation (p. 164). The minority status of modern-day Christianity is necessary for the elaboration of a social ethic (p. 118). To articulate a real social ethic the Church must avoid both accomodationism and a sectarian countercultural path (p. 129). The Church's historical ability to transform society did not depend on the clever way in which she furthered her own interests, but on her capacity to motivate created freedom to re-create the fallen world through liturgy (p. 132).

In many ways this book is a challenging synthesis. It is self-critical (the Orthodox Church falls short of the ideal, p. 133), but prods on to cricitism of ideology as a lie (p. 134). It invites some criticism; for example, one could have expected some more discussion of a convergent synthesis, G. Wain-

wright's *Doxology*, referred to nonetheless on p. 72. But it equally invites criticism of those systems, Catholic or not, who operate in terms of law instead of love, and this in its ecclesially accessible form of the liturgy.

E. G. FARRUGIA S.J.

Edward J. KILMARTIN, S.J., *Culture and the Praying Church. The Particular Liturgy of the Individual Church.* Revised edition of *Particular Liturgy of the Individual Church. The Theological Basis and Practical Consequences. India, Dharmaram Publications, Bangalore 1987* with Appendix. Edited by Mary M. Schaefer. Canadian Studies in Liturgy No. 5. Concacan Inc., Ottawa, Ontario 1990, pp. x + 126.

At the origin of the present publication is the *Placid Lecture Series* which Edward J. Kilmartin, currently ordinarius at the Pontifical Oriental Institute, Rome, gave in 1986. It now appears in a somewhat adapted form and has been endorsed by the Canadian Conference of Catholic bishops. The book reflects on the relationship between worship and ecclesiology (liturgy and Church), whose common element at the heart of both is, as Bishop R. J. Lahey points out in the "Foreword," communion (p. vi). In the first part Kilmartin elaborates the theological concept of individual Church (pp. 1-46), and in the second, the liturgy of the individual Church (pp. 47-96). A summary of the book's conclusions (pp. 97-105) is followed by one text from the "Extraordinary Synod of Bishops" and three texts from the "Synod of Bishops on the Laity" held respectively in Rome in 1985 and 1987. Indexes of the scriptural passages, documents of Vatican II, Names and General Index round off the publication, whereby the Patristic Index of the 1987 publication has been absorbed under that of Names.

Kilmartin argues that a geographical designation like that of "local Church" is not useful and prefers Vatican II's expression "particular Church" or P. Podipara's "individual Church" (p. vii), even though he does not mean to eradicate a term so safely ensconced as "local Church," which he sometimes uses (cfr pp. 95-96). Cfr. G. Ghirlanda, *Universal Church, Particular Church, and Local Church at the Second Vatican Council* in R. Latourelle (ed.), *Vatican II*, vol. II 1989. The book contains many insights into both liturgy and Church. One could wish that in a subsequent edition the author would add some more reflections on one of the main elements of Eastern theology pertinent to the subject under consideration: tradition. Precisely such lack of reflection on tradition is at the root of the current Church crisis in North America. However, we ought to be grateful to have from the pen of one of the most respected theologians of the liturgy such thought-provoking reflections on a theme which is fast becoming a household word: the particular Church.

E. G. FARRUGIA S.J.

Kenneth W. STEVENSON, *To Join Together: The Rite of Marriage.* New York, Pueblo Company 1987, pp. xi + 281.

This book is a follow-up of another book by the same author of *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites* (London 1982). In the present publication S. studies the background and evolution of the new Roman rite, published as *Ordo Celebrandi Matrimonium* in 1969, as well as indicate some future paths (pp. ix-x). The aim is not only to shed light on historical development, but also to focus on the marriage of Christians, often marginalized and kept away from the community, as an event of capital importance for this community as such (p. 5). Towards this goal the Western evidence is compared throughout with the Eastern. This S. hopes to achieve with the help of Van Gennep's categories for rites of passage (*préliminaires, liminaires* and *postliminaires*) (p. 7), also asking, with an eye on R. Taft's structural analysis, whether these three stages correspond to the "deep structures" of marriage (pp. 8, 25, 47 and 81). S's tenet: "Christians of the West can learn as much from the East about how to get ready to marry as they can about the unity of the eucharistic prayer at Mass in general, and about the theological richness of the epiclesis of the Spirit in particular" (p. 10).

After a review of Eastern rites S. concludes that these are superior in liturgical symbolism to the West's, since the latter places more emphasis on marriage as contract, whereas the East stresses marriage as an extension of baptism. In particular, Eastern rites consider marriage as an ecclesial action presided over by the presbyter, in distinct contrast to the Western emphasis on the couple as "ministers of the sacrament" (p. 79; see p. 168). The use of a woman as an intermediary at the beginning of the East-Syrian marriage scheme is to be noted (p. 69). S. admits that in the twentieth century Western theology of marriage has shifted its stress from marriage as contract to marriage as covenant (pp. 117; see p. 144). The East figures also in the Byzantine understanding of divorce as "death of marriage" (pp. 122-123) as well as the problem of "inter-Church marriage" and the possibility of new ideas for reforming Western rites (p. 126; see also pp. 173, 200, 218, 224). In brief, S's is an informed and pastorally oriented work. Though all too sketchy in delineating the development of the theology of marriage the work is useful and spurs on to further studies. The appendix, the charts, the bibliography and the index (pp. 237-281) are only some indication of the painstakingness of the author.

E. G. FARRUGIA S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Vincent BORG (ed.), *A 1636 Description of Malta by a Future Pope.* Malta, University Press, Msida 1990, pp. iv + 24.

The present work is the annoted publication of a letter (8 Feb 1636) by Fabio Chigi, Inquisitor and Apostolic Delegate to Malta, to his father's cousin. Besides the interest accruing from an eye-witness report by a future pope (Alexander VII, 1655-1667) the letter sheds precious light on the the state of the island in the times of the Turkish corsairs, the language, the catacombs, the customs etc. Important is Chigi's proposal to Propaganda to set up a Chair of Arabic in Malta in the wake of the Maronite Fr Joseph Fantino's visit the island (after January 1637) to recruit young men for the newly established Maronite College in Ravenna (cfr p. 10).

E. G. FARRUGIA S.J.

C. P. CHARALAMPIDIS, *Συμβολικές παραστάσεις της ειρήνης και της ελπίδας στην παλαιοχριστιανική τέχνη της Δύσης*, Εκδόσεις Π. Πουρναρά, Salonicco 1990, pp. 267 (di cui pp. 171-267 contenenti 60 tavole).

Il libro si divide in due parti. Nella prima (pp. 19-106), dopo aver esposto il significato che il termine 'pace' (*pax*, εἰρήνη) aveva nel mondo grecoromano e in quello cristiano dei primi tre secoli, l'A. si impegna nell'analisi delle varie rappresentazioni figurative della pace (*columba livia, cornucopia, caduceus* ecc.) esaminandone lo sviluppo grafico e allegorico. In maniera analoga, nella seconda parte (pp. 107-147), l'A. affronta l'esame concernente il significato concettuale del termine 'speranza' (*spes*, ἐλπίς) nonché le sue rappresentazioni figurative nel mondo greco-romano e protocristiano, soffermandosi in modo speciale sulla figura dell'ancora.

Dopo un utile riassunto in lingua inglese (pp. 149-151), l'A. elenca la ricca bibliografia da lui consultata (pp. 153-164) e aggiunge molto opportunamente le tavole (pp. 165-267), cui fa riferimento nel corso della sua esposizione.

Il tutto è preceduto da una premessa (pp. 11-12), con la lista delle abbreviazioni (pp. 13-14) e alcune considerazioni introduttive (pp. 15-17).

Il presente lavoro del prof. C. Charalampidis (che in qualche modo viene ad affiancarsi ad un altro suo precedente, relativo a *I dendriti nell'iconografia*

protocristiana e cristiana, Salonicco 1986) costituisce un valido contributo allo studio delle figurazioni allegoriche dell'arte cristiana, nonché delle influenze che questa subì dall'arte pagana.

A. FYRIGOS

Giuseppe SORGE, *Il Cristianesimo in Giappone e la seconda ambasceria nipponica in Europa,* con introduzione di Keiichi TATEUCHI, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bologna 1991, pp. 118.

Mentre la prima ambasceria dal Giappone all'Occidente procedeva nel 1583 dall'iniziativa del gesuita Valignano, autore del *Cerimoniale* e assertore del monopolio missionario di una sola famiglia religiosa, la seconda ambasceria, del 1613, è organizzata dal francescano Luigi Sotelo e sostenuta dal feudatario del nord-est giapponese, Date Masamune. Date, che non è cristiano, se ne ripromette vantaggi economici e commerciali mentre il missionario la funzionalizza alla evangelizzazione. L'ambasceria, a capo della quale c'è Hasekura Tsunenaga, poi battezzato nel corso del viaggio, arriva a Siviglia il 5 ottobre 1614. A Madrid incontra il re Filippo III. Tocca successivamente Alcalà de Henares, Saragozza, Barcellona, dove si imbarca per Genova. Da Genova passa a Civitavecchia e quindi a Roma dove è accolta con onori simili a quelli con cui era stata ricevuta la prima. Il 29 ottobre 1615 i messi sono in presenza del papa Paolo V cui chiedono l'invio in Giappone di altri francescani, la beatificazione dei martiri giapponesi del 1597 e la nomina di un vescovo per il Giappone. Il papa ringrazia per lettera Date Masamune esortandolo a farsi cristiano. Ma Date non ne ha nessuna voglia e perseguita anzi i Cristiani, crudelmente.

Qualche anno dopo un altro papa, Urbano VIII esaudisce due delle richieste: beatifica i martiri del Giappone e nomina un vescovo nella persona di Luigi Sotelo. Il nuovo vescovo però non ha licenza di entrare in Giappone e penetrandovi clandestinamente è bruciato vivo il 25 agosto 1624. È dunque un totale fallimento quest'ambasciata che lascia tracce negli Archivi di Tokyo, di Sendai, di Siviglia, di Madrid, di Simanca e di Roma? Comunque la sua storia, ricostruita onestamente su fonti archivistiche dall'A., studioso del Cristianesimo in Giappone anche in altra monografia, costituisce un interessante capitolo sui rapporti tra Oriente e Occidente.

V. POGGI S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Angelo AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia.* Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 504.

Vadim BORISOV e Evgenij PASTERNAK, *Non ci sarà la morte. Genesi del «Dottor Živago».* Introduzione di Vittorio Strada (= Quaderni de L'Altra Europa) «La Casa di Matriona», Milano 1990, pp. 118.

Christian HANNICK (Hg.), *Sprachen und Nationen im Balkanraum.* Köln, Böhlau Verlag 1987, pp. VIII + 218.

Marguerite HARL, Gilles DORIVAL, Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante* (= Initiation au Christianisme ancien) Les Éditions du Cerf, Paris 1988, pp. 368.

Catherine JOLIVET-LÉVY et Miltos GARIDIS, *Tissus Coptes et Icônes.* Paris, Bibliothèque Byzantine (Fonds Th. Whittemore-Institut Byzantin) 1986, pp. 40, (16 planches).

John LOWDEN, *Illuminated Prophet Books. A Study of Byzantine Manuscripts of the Major and Minor Prophets,* The Pennsylvania State Univer. Press, University Park and London 1988, pp. 16 + 128 + 8 plates and 134 figures.

Jean MAGNE, *Logique des Dogmes* (Origines Chrètiennes IV) Avant-propos de M. Tardieu. Chez l'Auteur, Paris 1989, pp. 250.

Florin MARINESCU, *Étude généalogique sur la famille Maurouzi.* Athènes, Centre de Recherches Néohelléniques 1987, pp. 172.

Angelo MARINI, *Cristo luce nelle collette salmiche ispaniche.* Brescia, Pavoniana, 1990, pp. 134.

Angelo MARINI, *L'epiclesi nel canone romano,* Brescia, Pavoniana s. d., p. 24.

Jacques MENARD, *La Gnose de Philon d'Alexandrie,* Paris Cariscript 1987, pp. 194.

ΣΤΕΡΓΙΟΥ Ν. ΣΑΚΚΟΥ, *Ο ΠΕΤΡΟΣ ΚΑΙ Η ΡΩΜΗ Α'. Η ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ,* ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1989, σ. 136.

ΣΤΕΡΓΙΟΥ Ν. ΣΑΚΚΟΥ, *ΟΙ ΑΝΩΝΥΜΟΙ ΑΔΕΛΦΟΙ. ΣΤΗ Β' ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ,* ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1989, σ. 92.

Alexander SCHMEEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom.* St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. 10707, 988, pp. 246.

A. N. TSIRINTANES, Discourses on Faith and *Life. Vol. 5: The Value of the Holy in Human Life. The Constellation of Virtues.* Athenes, Union for Hellenic Civilization 1988, pp. 140.

VINCENZO POGGI S.J., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-X-1991 - Clarence Gallagher S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Finito di stampare nel mese di dicembre 1991
dalla Scuola Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS LVII - 1991

1. - ELUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES